PERIODICALS

PER
BT
83.57
.P38
no.129-134

LIBRARY OF PRINCETON
JUN 17 2011
THEOLOGICAL SEMINARY

Digitized by the Internet Archive
in 2016

https://archive.org/details/pasos2130depa

RR

PASOS

"El justo como la palma florecerá"

Una publicación del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI)

ISSN 1659-2735

Consejo Editorial
Franz J. Hinkelammert
Pablo Richard
Maryse Brisson
José Duque
Elsa Tamez
Wim Dierckxsens
Germán Gutiérrez
Gabriela Miranda

Colaboradores
• Hugo Assmann • Luis Rivera Pagán • Frei Betto
• Julio de Santa Ana • Jorge Pixley • Otto Maduro
• Fernando Martínez Heredia • Leonardo Boff
• José Francisco Gómez • Jung Mo Sung
• Enrique Dussel • Pedro Casaldáliga
• Giulio Girardi •Juan José Tamayo •Arnoldo Mora
• Michael Beaudin • Raúl Fornet-Betancourt
• Maruja González • Georgina Meneses •
Silvia Regina de Lima Silva

Corrección
Guillermo Meléndez

Se autoriza la reproducción de los artículos contenidos en esta revista, siempre que se cite la fuente y se envíen dos ejemplares de la reproducción.

CONTENIDO

• Cristianismo de liberación: ¿fracaso de una utopía? 1
Jung Mo Sung
• Sobre la lectura popular de la Biblia 15
Carlos Mesters
Francisco Orofino
• Diosas asesinadas y diosas que no se dejan matar 26
Elsa Tamez
• Tecnología, globalización y reconstrucción de la educación popular 30
Marco Raúl Mejía
• Pensamiento crítico y crítica de la razón mítica 42
Franz Hinkelammert

Cristianismo de liberación: ¿fracaso de una utopía?

Jung Mo Sung *

En la década de los setenta el mundo vio nacer en América Latina y el Caribe un nuevo tipo de

* Profesor del Programa de Posgrado en Ciencias de la Religión de la Universidad Metodista de São Paulo. Autor de diversos libros, entre ellos: *Sujeto y sociedades complejas: para repensar los horizontes utópicos* (San José, DEI, 2005) y *Educar para reencantar a vida* (Petrópolis, Vozes, 2006).

SAN JOSÉ-COSTA RICA
SEGUNDA ÉPOCA 2007

Nº 130

MARZO
ABRIL

cristianismo que influiría no solamente a las sociedades cristianas occidentales, sino también a grupos religiosos de otros continentes y de otras religiones. Ese movimiento que conoció su auge en los años ochenta y entró en declive a partir del decenio de los noventa, es considerado por muchos como algo del pasado, mientras otros consideran que él está vivo y casi tan actuante como antes. No obstante, cuando tratamos de fenómenos sociales de esa magnitud, contemporáneos a nuestra generación, tenemos que ser cuidadosos con juicios tan definitivos.

En esa discusión, algunas preguntas siempre rondan a los que debaten, entre ellas la siguiente: ¿el cristianismo latinoamericano y caribeño o la Teología de la Liberación (TL) fracasó en la realización de su utopía? Éste es el tema de nuestro texto.

Antes de entrar en la discusión del tema propiamente dicho, aclaro que no abordaré el cristianismo latinoamericano y caribeño como un todo, pues no todos los sectores del cristianismo lucharon por la utopía o proyecto de una sociedad poscapitalista y están viviendo la experiencia de un cierto fracaso o desencanto por la no-realización de esa utopía —llamada muchas veces "construcción del Reino de Dios"—, sino un sector minoritario dentro de él que M. Löwy llamó "cristianismo de liberación" [1].

El cristianismo de liberación es un amplio movimiento sociorreligioso con una nueva cultura religiosa que expresa las condiciones socio-históricas marcadas por la subordinación al sistema capitalista internacional —hoy global—, pobreza en masa, violencia institucionalizada y religiosidad popular. Muchos se refieren a él como "Teología de la Liberación", sin embargo como el movimiento surgió antes de esa teología y la mayoría de sus activistas no son teólogos, ese término no es el más apropiado. Más aún hoy cuando muchos teólogos y teólogas que se sienten parte de ese cristianismo de liberación, en el sentido más amplio, no se definen más como teólogos o teólogas de la liberación. Además, otro término utilizado, la "Iglesia de los Pobres", tampoco es el mejor porque esa red social va más allá de los límites de la Iglesia como institución. El concepto "cristianismo de liberación", por ser más amplio que "teología" o que "Iglesia" y por incluir tanto la cultura religiosa y la red social, nos parece ser más apropiado para tratar de una cierta frustración que quedó después de décadas de luchas sociales y eclesiales en la expectativa de la "construcción del Reino de Dios" o en la realización de la utopía.

Con certeza, hay diversas formas de abordar históricamente la experiencia del cristianismo de liberación en los últimos decenios. No voy a hacer una periodización histórica, ni a analizar los cambios ocurridos en las instituciones eclesiales (sea en la "Iglesia oficial", sea en las comunidades de base), sino más bien ofrecer algunas reflexiones a partir del testimonio y la reflexión personal de alguien que vivió con intensidad la "opción por los pobres", la Nenuca —una religiosa que tuve la honra de conocer junto a su comunidad en su "convento": dos cuartos pequeños en un conventillo, en el barrio Brás en São Paulo, a mediados de los años setenta.

No será una biografía, ni la recuperación de la memoria de esa lucha, sino un punto de partida desde el cual quiero discutir algunas crisis o problemas en la experiencia del cristianismo de liberación en América Latina y el Caribe y, a partir de eso, intentar vislumbrar caminos para superar algunos impases teórico-existenciales que muchos de nosotros todavía estamos viviendo.

La principal razón de haber escogido ese método está relacionada con la comprensión de lo que es un "fenómeno religioso". El impacto del cristianismo de liberación en América Latina y el Caribe no se debió fundamentalmente a la estructura organizacional o institucional de las comunidades eclesiades de base (Cebs) o a la novedad teórico-teológica de la TL, ni aun a los nuevos ritos —sin negar la importancia de esos factores—, sino al testimonio de vida de las personas que expresaron en el campo social y político su experiencia religiosa o espiritual manifestada como "encuentro con Jesús en la persona pobre u oprimida". Esto es, no podemos comprender el cristianismo u otra religión vivida de manera concreta en un determinado contexto histórico, sin tomar en consideración la experiencia religioso-espiritual que lo impulsó y le dio sentido. Los propios teólogos de la liberación insistieron mucho en el hecho de que la TL era el momento segundo y que el momento primero no era el análisis de la sociedad por medio de las ciencias sociales, aunque sí las prácticas de liberación, y el momento "cero" sería la experiencia espiritual de encontrar la persona de Jesús en el rostro del pobre [2].

Este tipo de abordaje puede ser descrito como el estudio de "un punto en el holograma" [3]. Un punto,

[1] Löwy, Michael. *A guerra dos deuses: Religião e política na América Latina*. Petrópolis, Vozes, 2000, págs. 53s.57.

[2] Dice Gutiérrez en su libro *Teologia da Libertação*: "la praxis social se convierte gradualmente en el propio campo donde el cristiano se juega —con otros— su destino de hombre, su fe en el Señor de la historia. La participación en el proceso de liberación es un lugar obligatorio y privilegiado de la actual reflexión y vidas cristianas. En ellas se oirán matices de la palabra de Dios imperceptibles en otras situaciones existenciales, y sin las cuales no hay, en el presente, auténtica y fecunda fidelidad al Señor". Gutiérrez, Gustavo. *Teologia da Libertação. Perspectivas*. Petrópolis, Vozes, 1986 (6a. ed.), pág. 53.

[3] Por ejemplo, Morin, Edgar. *Um ponto no holograma: a história de Vidal, meu pai*. São Paulo, Girafa, 2006.

una vida, que encierra en sí los elementos y las informaciones que componen el sistema/totalidad en el cual está localizado. Buscar comprender un momento dado o un período histórico a partir de la memoria y la vida de una persona.

1. La experiencia de la fe cuestionando las teologías

Fray Carlos Mesters, en la presentación del libro *¡Cuantas vidas yo tuviera, tantas vidas yo daría!* [4], que la Nenuca escribió recogiendo sus memorias, dice:

> Así es el retrato de Nenuca que se revela en estos escritos: ¡ella nunca aparece sola! Del comienzo al fin, desde 1953 hasta 1984, Nenuca se presenta mezclada en medio de los pobres, de los obreros, de los niños abandonados, del pueblo marginado de la calle, de las prostitutas, siempre rodeadas por las hermanas y compañeras de la Fraternidad Oblatas de San Benito. Lo que impresiona en todo eso es que Nenuca, aun en el auge de su enfermedad, poco antes de su muerte, cuando ella ponía en el papel estas memorias de su vida, nunca pensó en sí misma, sino sólo pensaba en sí con la preocupación de servir mejor a Dios y a los pobres.
> ¡Dios y los pobres! El tren de la vida de Nenuca corrió siempre sobre estas dos vías: ¡Dios y los pobres! [5].

Nenuca se dedicó a los pobres, iniciando sus trabajos en Uruguay y después en el Brasil, por un período que va desde la época anterior al Concilio Vaticano II hasta la del auge de la TL. O sea, ella vivió tres momentos distintos de la Iglesia Católica en América Latina y el Caribe: a) Iglesia Católica pre-Vaticano II; b) el período entre el Vaticano II y el surgimiento de las Cebs y de la TL; c) el inicio y el auge de las Cebs y de la TL.

El libro, escrito a pedido de sus compañeras durante la enfermedad —cáncer— que no la dejaba más salir de la cama y que acabó llevándola a la muerte, narra la memoria de su vida y la de su comunidad. Sobre ese acto de escribir la memoria, ella indica:

> Recordar la historia de un grupo, y particularmente de un grupo religioso, en este caso de las Oblatas [la congregación religiosa que ella ayudó a fundar], es formular no sólo el ideal que nos unió, sino también revivir las dificultades de ser fiel al primer Amor [6].

Por las palabras que siguen podemos tener una idea del ideal que unió a su grupo y movió su vida, el ideal que las hizo vencer las dificultades para continuar siendo fieles a ese "primer amor":

> "Yo vine para que todos tengan vida". Son palabras de Jesús: Él vino a los hombres para que todos tengan vida abundante: vino a traer la vida plena y a liberar de la muerte. "Aquellos que nos sentimos llamados a seguirlo no tenemos otra cosa que hacer". Como Él, tenemos que ir a los hombres, los más profundamente sumergidos en las tinieblas de la muerte, para anunciarles el Sol de la Vida. Anunciarles que Dios cumple las promesas de liberar a los ciegos, a los cojos, a los presos, a los oprimidos y que podrán ver con los propios ojos esta Salvación. ¡Fue esto lo que el viejo Simeón cantó, con Jesús en los brazos! [7].

Su memoria y su recordar están marcados por ese ideal y las dificultades de mantenerse fiel a él. Michel de Certeau, al decir que la personalidad de alguien consagrado a la vida religiosa tiene "un valor de enigma, más que de ejemplo", se pregunta: "Quién es esta figura enigmática" y responde:

> No hay respuesta, salvo la que procede de una necesidad interna. Porque la vida religiosa no recibe su justificación de afuera. No tiene una utilidad social por la razón de no ser un conformismo, como si debiese estar bien "adaptada", fundiéndose con la pared, ni ser tampoco la simple consecuencia de una doctrina. Lo que la define no es el beneficio de la sociedad o el provecho que de ella va extraer lo religioso, sino un acto: el acto de creer [8].

Muchas personas en América Latina y el Caribe, y en todo el mundo, no solamente personas consagradas a la vida religiosa, sino todas las personas que experimentaron, no lo Sagrado —que tiene que ver con la fascinación y el miedo delante de una fuerza que la supera y sirve como fundamento del orden establecido o al cual pertenece la persona que lo experimenta—, sino una experiencia espiritual (se le dé o no el nombre de divino) que la humaniza y la lleva a encontrar en el prójimo, en el pobre, la fuente de la mutua humanización, "descubrió —como dice Certeau— 'algo' que abre *en ella* la imposibilidad de vivir sin eso" [9].

El gran problema o la gran fuente de cuestionamiento y de crisis para ella —y también para el cristianismo de liberación— no será ese llamado a compartir la verdad sobre Jesús y sobre el ser humano

[4] Castelvecchi, G. (Nenuca). *Quantas vidas eu tivesse, tantas vidas eu daria!* São Paulo, Paulinas, 1985.
[5] *Ibid.*, pág. 5.
[6] *Ibid.*, pág. 9.
[7] *Ibid.*, pág. 142.
[8] Certeau, Michel. *La debilidad de creer.* Buenos Aires, Katz, 2006, pág. 27.
[9] *Ibid.*, pág. 28.

en la cual ellas creen y apuestan sus vidas, sino el anuncio de que Dios cumple la promesa de liberar a los cautivos y a los oprimidos. Promesa ésa que tarda en cumplirse. Esto aparece con claridad en un texto de Nenuca que vamos a tratar de leer atentamente:

> En las calles, o debajo de los viaductos, se vive en la suciedad, expuestos al sol, a la lluvia, al frío, al viento.
> Por causa de eso, afloran en nosotros sentimientos de incapacidad y soledad. Es necesario poner el corazón en Dios y disponerse a enfrentar cualquier tiempo, sea en el sentido que fuera.
> Sólo cuando vamos creando amistades, cuando la desconfianza se transforma en el descubrimiento de que "algo diferente" está aconteciendo, es que nos sentimos mejor. Eso "algo diferente" los pobres lo asocian naturalmente con Dios. Llegan a reconocer y bendecir a Dios por nuestra presencia entre ellos.
> Pero para nosotras, las cosas no son tranquilas. ¡La miseria es demasiada! Ella nos lleva, a cada momento, a cuestionar la paternidad de Dios. ¿Cómo es posible para el Señor ser Padre y permitir que acontezcan a sus hijos cosas tan terribles? ¿O tendrá Él diferentes categorías de hijos, los que pueden vivir y los que sólo pueden morir?
> Porque nosotros percibimos que no va a ser posible "liberar a los cautivos"; cambiar el ambiente va a llevar todavía mucho tiempo. No será antes de que cambien las estructuras sociales. ¿Y eso cuándo acontecerá? En el fondo, todavía, sentimos que Dios quiere cambios. ¿Cuál es la manera de actuar para ayudar en ese cambio que Dios quiere? En cuanto buscamos respuesta, nos vamos alegrando con uno u otro que se libera. ¡Pero es tan poco! Si no fuese por los rostros, los ojos, las sonrisas... Delante de las angustias que conocemos, todavía es difícil escuchar la respuesta de Dios a nuestras invocaciones para salvar a ese pueblo esclavizado.
> A pesar de todo eso, la calle siempre fue la fuerza mayor, la manera de reencontrar nuestra identidad, cada vez más comprometida con la dureza de esa realidad, en la participación del sufrimiento con los más pobres. Tanto en Recife como en São Paulo, se partió "con fe y coraje" para nuestras vivencias [10].

Al inicio de la cita, Nenuca dice:

> Sólo cuando vamos creando amistades, cuando la desconfianza se transforma en el descubrimiento de que "algo diferente" está aconteciendo, es que nos sentimos mejor. Eso "algo diferente" los pobres lo asocian naturalmente con Dios. Llegan a reconocer y bendecir a Dios por nuestra presencia entre ellos.

[10] *Ibid.*, pág. 91.

Los primeros contactos entre el grupo de la religiosa Nenuca y los moradores de la calle son difíciles y marcados por la desconfianza por parte de ellos. Pero con la amistad que se va creando poco a poco, en la medida en que mutuamente se permiten las aproximaciones físicas y emocionales, esa desconfianza se transforma en la percepción de "algo diferente" que hace, no solamente que los moradores de la calle se sientan mejor, sino también que las voluntarias se sientan mejor. Es preciso darle nombre a ese "algo diferente" para poder lidiar con él, para poder usufructuarlo de la mejor forma posible. Los pobres lo asocian a la presencia de Dios en medio de ellos.

Esa experiencia de sentirse recordados y visitados por Dios a través de personas que, en nombre de Dios, reconocen, en la gratuidad, la dignidad humana de las personas marginadas y excluidas de la convivencia social y del rol del grupo de personas "dignas" —narrada aquí en la experiencia de la dura vida debajo de los puentes—, también ocurrió en innumerables partes de América Latina y el Caribe. Este tipo de experiencia fue y continúa siendo la gran "fuerza espiritual" de las comunidades de base y otros tipos de comunidades donde se reúnen los pobres y las personas excluidas de nuestra sociedad y que tratan de resistir y/o hacer frente al "espíritu del capitalismo".

Sólo que Nenuca hace un comentario intrigante en seguida de decir que los pobres reconocían, por la presencia de ellas, la presencia de Dios en medio de ellos: "Pero para nosotras, las cosas no son tranquilas. ¡La miseria es demasiada!". Es decir, ¡no basta ser testigos de la presencia de Dios en medio de los pobres! La misión de ellas no es simplemente ser la presencia reveladora de Dios en medio de los pobres y anunciarles que los ama o que tiene compasión de ellos. Es más que eso: es

> Anunciarles que *Dios cumple las promesas de liberar* a los ciegos, a los cojos, a los presos, a los oprimidos, y que podrán ver con sus propios ojos esta Salvación. ¡Fue esto lo que el viejo Simeón cantó, con Jesús en sus brazos!

Es una presencia en medio de ellos con una dirección, una finalidad: ¡anunciar un Dios que libera! La contradicción que las inquieta se da entre su experiencia/creencia de que Dios quiere liberar a los pobres de sus sufrimientos y la teología o el discurso religioso que les permite explicar y contextualizar esas experiencias y creencias dentro de una narrativa más amplia. Esto aparece más claramente en la secuencia del texto:

> ¡La miseria es demasiada! Ella nos lleva, a cada momento, a *cuestionar* la paternidad de Dios. ¿Cómo es posible para el Señor ser Padre y *permitir* que

> acontezcan a sus hijos cosas tan terribles? ¿O tendrá Él diferentes categorías de hijos, los que pueden vivir y los que sólo pueden morir? (la cursiva es mía).

El conflicto se da entre una teología tradicional, premoderna, y su experiencia concreta vivida en las calles y debajo de los puentes. La teología afirma: Dios es Padre y todopoderoso y todo lo que sucede en la historia sucede por su voluntad o con su permiso. Nada escapa a su conocimiento y voluntad, porque él es omnisciente y omnipotente. Cuando se pronuncia esa teología de una forma abstracta y genérica, no hay grandes problemas y ella parece bastante lógica y coherente. A partir de algunos principios y conceptos fundamentales —como, si Dios es Dios, Él es omnisciente y omnipotente— se deducen las verdades secundarias y los valores morales y religiosos que deben conducir las vidas de las personas creyentes.

La hermana Nenuca no está cuestionando aquí el aspecto machista y patriarcal de la noción de la paternidad de Dios —ella probablemente no tuvo contacto con la teología feminista, pues falleció en 1984—, pero sí la contradicción entre la noción de que Dios es Padre y la existencia de hijos que "sólo pueden morir". Sabemos que la cristiandad produjo diversas justificaciones para esa contradicción, todas ellas de matriz sacrificial; esto es, presuponiendo la noción de un Dios que no puede salvarnos sin sacrificios, sin sufrimientos para pagar los pecados. Las teologías sacrifícales transforman los sufrimientos injustos en pagos necesarios exigidos por Dios (o los dioses) en forma de sacrificios; y a las víctimas de esas injusticias en pecadores merecedores del sufrimiento y la muerte. La hermana Nenuca no acepta la teología sacrificial, por eso cuestiona la teología de la paternidad divina que no se interesa por la situación concreta de las personas ni por esa experiencia de "algo diferente" experimentado por los pobres y por ellas.

No obstante, ese cuestionamiento revela igualmente que ella todavía mantiene en su cabeza esa teología premoderna. Eso aparece claro en su afirmación: "¿Cómo es posible para el Señor ser Padre y *permitir* que acontezcan a sus hijos cosas tan terribles?".

En las frases anteriores, Nenuca está describiendo su memoria en la perspectiva de una tercera persona. Ella está describiendo la memoria de las experiencias en las calles y debajo de los puentes, cómo la amistad lleva a los pobres a reconocer la presencia de Dios en medio de ellos y la contradicción que existe entre la teología y su experiencia. Es su memoria vista, por ella, en la perspectiva de tercera persona —una actitud que nos permite hacer, por ejemplo, una autoevaluación o reflexión sobre nosotros mismos o sobre nuestro pensamiento. Pero, cuando dice: "cómo es posible para el Señor...", ella deja la perspectiva de tercera persona y pasa a hablar en la perspectiva de primera persona. Ya no es más una descripción o reflexión sino una queja, una protesta, que brota del fondo de su "alma", del fondo de sus convicciones que nacieron de su experiencia religiosa y espiritual. En nombre de su fe, ella cuestiona la teología con que fue educada y aprendió a interpretar y expresar su fe.

La frase "¿cómo es posible para el Señor ser Padre y *permitir* que acontezcan a sus hijos cosas tan terribles?" muestra cómo ella aún retiene dentro de sí la teología premoderna, que sostiene que todo lo que acontece es fruto de la voluntad o del permiso de Dios. El problema de ella no es con la paternidad de Dios, pero sí con la "permisión", vale decir, con la teología que proclama que la historia es un desdoblamiento de la voluntad divina, incluyendo los sufrimientos de los moradores de la calle.

Frente a este conflicto sin solución dentro de la teología metafísica premoderna, Nenuca "salta" hacia otra teología:

> Porque nosotros percibimos que no va a ser posible "liberar a los cautivos"; cambiar el ambiente, todavía va a llevar mucho tiempo. No será antes de que cambien las estructuras sociales. ¿Y eso cuándo acontecerá? En el fondo, todavía, sentimos que Dios quiere cambios. ¿Cuál es la manera de actuar para ayudar en ese cambio que Dios quiere?

Ella pasa a utilizar ahora una teología que la satisface más que la anterior —que no abandonó completamente—, que es la Teología de la Liberación. El punto de apoyo para ese cambio, el punto que le permite dar el salto sin perder las bases de su fe es la idea o el sentimiento de "que Dios quiere cambios". Dios-Padre no puede estar de acuerdo con la situación de clamorosa injusticia. Él quiere cambios. Este cambio en la visión de Dios y de la historia es una de las características del cristianismo de liberación.

En las cosmovisiones y teologías premodernas, el principal o el único "sujeto de la historia" es Dios. ¡Dios hace o Dios permite! Dentro de esa cosmovisión no hay un "sujeto histórico" humano —sujeto humano que tenga la historia como su objeto de reflexión y acción—, sino únicamente un sujeto histórico divino. En la medida en que la historia es vista como la manifestación de la voluntad divina, la esperanza de un cambio cualitativo, radical, en el modo de vivir, sólo podrá ser realizado más allá de la historia, en el "cielo" después de la muerte. Es eso lo que ella no acepta más, así como tampoco lo acepta el mundo moderno.

La modernidad cambia el lugar de la plenitud del "cielo después de la muerte" para el futuro, a ser construido por el sujeto humano a través del progreso

y/o la revolución político-económica que crearía nuevas estructuras sociales no opresivas ni injustas. Como expresa Habermas:

> Mientras en el Occidente cristiano los "nuevos tiempos" designaron el tiempo todavía por llegar que se habría al hombre solamente después del Juicio Final... el concepto profano de edad moderna expresa la convicción de que el futuro ya comenzó, y significa la época que vive dirigida hacia el futuro, la cual se abrió a lo nuevo que va a venir.
>
> ...el concepto de progreso sirvió no apenas para la secularización de la esperanza escatológica y para la utópica apertura del horizonte de expectativas sino igualmente para, con la ayuda de construcciones teleológicas de historia, obstruir una vez más el futuro como *fuente* de inquietud [11].

Alain Touraine, a su vez, asevera que

> ...la modernidad que destruye las religiones, libera y usurpa la imagen del sujeto hasta entonces prisionera de las objetivaciones religiosas, de la confusión del sujeto y de la naturaleza, y transfiere el sujeto de Dios hacia el hombre. La secularización no es la destrucción del sujeto, sino su humanización. Ella no es solamente desencantamiento del mundo, ella es también reencantamiento del hombre [12].

Esas ideas se transparentan en las memorias de la religiosa Nenuca cuando ella: a) señala que la liberación de los cautivos sólo ocurrirá con los cambios de las estructuras sociales, que aún llevarán tiempo, o sea, que ocurrirán dentro del tiempo histórico; b) y se pregunta "¿cuál es la manera de actuar para ayudar en ese cambio que Dios quiere?" —la voluntad es de Dios, pero la acción, el actuar, es de los humanos. Ella asume, aunque inconscientemente, una de las características de la Teología de la Liberación: una síntesis peculiar de las cosmovisiones premoderna y moderna. El fundamento, el proyecto y la certeza del cambio en la historia no vienen de un argumento racional e inmanente a la historia, sino de la voluntad divina revelada en la tradición bíblica: una característica fundamental del pensamiento premoderno. Sin embargo, el agente de cambio no es más Dios, es el sujeto humano; y el "lugar" de lo nuevo no es el después del final de los tiempos, el más allá de la historia, sino el futuro, al interior de la historia.

La TL, de una cierta forma, fue una tentativa de negar no solamente la crítica marxista a la religión, sino también la tesis hegeliana de que

> ...sólo a partir del momento en que el hombre deja de proyectar el ideal en el más allá es que él puede querer realizarlo por la acción en el mundo, es decir, hacer una revolución. Así, el ateísmo consciente llega necesariamente a la revolución. Luego, teísmo y revolución se excluyen mutuamente, y toda tentativa de síntesis sólo puede llevar a un malentendido que se revelaría en el momento de pasar a la acción propiamente dicha [13].

Es preciso destacar asimismo una especificidad del cristianismo de liberación en lo tocante al sujeto histórico de liberación. Mientras en el liberalismo el agente principal es el burgués y en el marxismo es el proletariado o el Partido Revolucionario, en el cristianismo de liberación el pobre es el sujeto de su propia liberación. Esto aparece, por ejemplo, en los temas de los Encuentros Intereclesiales de las CEBs del Brasil. En el Primer Encuentro, en Vitoria en 1975, que contó con setenta participantes, además de los obispos y asesores, el tema fue "CEBs: una Iglesia que nace del pueblo por el Espíritu Santo". El Segundo Encuentro, 1976, tuvo como tema: "CEBs: Iglesia, Pueblo que camina" y trató del compromiso de las CEBs en las luchas sociales. En el Tercer Encuentro, 1979, el tema ya evolucionó para "CEBs: Iglesia, Pueblo que se Libera"; y en el Cuarto Encuentro, el último antes de la muerte de la hermana Nenuca, el tema fue "CEBs: Pueblo unido, semilla de una nueva sociedad". Esos temas reflejan el optimismo que se respiraba en aquel tiempo sobre la posibilidad o casi certeza de la liberación de los pobres. La gran pregunta era por el cuándo, y no por la posibilidad o imposibilidad. En el texto de Nenuca, esta cuestión aparece en la pregunta: "¿Y eso cuándo acontecerá?".

No se planteaba cuestionar o desconfiar de la posibilidad de que la liberación de los pobres no fuese factible dentro de la historia, pues eso sería negar el poder de Dios de realizar, por medio de su pueblo "escogido" —los pobres y las CEBs—, su voluntad de liberar y de crear un Nuevo Cielo y una Nueva Tierra.

El problema es que la historia no camina de acuerdo con las promesas religiosas o ciertas interpretaciones de los textos religiosos, ni de acuerdo con nuestros mejores deseos. La crisis siempre alcanzan a las personas que aun confiando en las teologías y metanarraciones sobre la liberación, están con los ojos y oídos abiertos a la cotidianidad de las personas que sufren. La hermana Nenuca, más abierta a la realidad de las personas que a las teorías y los libros, habla de la crisis que surge también en esa su nueva teología. Ella dice:

> En cuanto buscamos respuesta [a la pregunta sobre cómo actuar para el cambio], nos vamos alegrando

[11] Habermas, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa, Dom Quixote, 1990, págs. 17.23.

[12] Touraine, Alain. *Crítica da modernidade*. Petrópolis, Vozes, 1994, pág. 243.

[13] Kojève, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro, Contraponto-EdUERJ, 2002, pág. 204.

> con uno u otro que se libera. *¡Pero es tan poco!*. Si no fuese por los rostros, los ojos, las sonrisas... Delante de las angustias que conocemos, todavía es difícil escuchar la respuesta de Dios a nuestras invocaciones para salvar ese pueblo esclavizado.

La expresión "¡Pero es tan poco!" es de una profunda intensidad existencial. No es una mera conclusión después de una argumentación lógica o de un análisis bien hechos. Es también eso, aunque no solamente eso. Ese lamento es la expresión de una síntesis de la razón y la emoción: la constatación racional de que son pocos los que se liberan y la expresión del dolor y la frustración que brotan del fondo de su corazón porque son "¡tan pocos!".

Lo que la hace entrar en crisis no es ninguna contradicción interna en el discurso teológico o el descubrimiento de una mala articulación entre las proposiciones de la TL y la tradición bíblico-cristiana. La crisis en la reflexión y el dolor viene de la constatación de que "delante de las angustias que conocemos, todavía es difícil escuchar la respuesta de Dios a nuestras invocaciones...". Las respuestas teóricas sobre las posibilidades del futuro que estarían garantizadas por las promesas de Dios reveladas en la Biblia, no le son suficientes frente al sufrimiento concreto de tantas personas por tanto tiempo. Más que eso, pareciera que ella comienza a desconfiar de las afirmaciones optimistas de la TL.

2. Las diversas respuestas a la crisis de la utopía

La crisis fruto del descompás o de la no-adecuación entre su experiencia y las proposiciones de la TL que la hermana Nenuca narró al inicio de los años ochenta, se tornó más clara para muchas otras personas con la caída del Muro de Berlín y el derrumbe del bloque socialista. La razón de esto es que sectores significativos del cristianismo de liberación veían en el socialismo el camino de superación de las injusticias del capitalismo.

Clodovis Boff, por ejemplo, escribió algunos meses antes de la caída de Muro de Berlín que

> ...el socialismo no constituye un mero proyecto, un simple ideal histórico, sino que es la *expresión del proceso real de la historia*... No hay, pues, otra salida objetiva. El pueblo, el resto, está siendo empujado en esa dirección por la propia realidad, como muestra el proceso histórico de las últimas naciones que se emanciparon.

Concluye sus reflexiones afirmando que "el ideal de la 'comunión de bienes', del cual el socialismo es hoy la forma moderna, fue y continúa siendo el gran ideal social de los cristianos" y que "queda claro que el cristianismo está reencontrando sus raíces socialistas. Entre tanto, el socialismo se está abriendo a la 'dimensión ético-religiosa'" [14].

No quiero discutir aquí si hay o no una afinidad entre el socialismo y el cristianismo o si hay un proceso real de la historia empujándonos hacia una determinada dirección, sino únicamente mostrar que el impacto del derrumbe del bloque socialista aparece con nitidez en los temas de los Encuentros Intereclesiales de las CEBs. En 1986, el Sexto Intereclesial tuvo como tema "CEBs: Pueblo de Dios en Busca de la Tierra Prometida" y el Sétimo Encuentro, que reunió más de dos mil quinientas personas, con representantes de diecinueve países latinoamericanos y caribeños y de doce Iglesias y que se realizó en julio de 1989, por lo tanto antes de la caída del Muro, tuvo como tema "CEBs, Pueblo de Dios en América Latina en Camino a la Liberación". Estos temas todavía expresan la continuidad en la línea del "optimismo" con relación a la liberación de los pobres. En el Octavo Encuentro, en 1992, el tema fue "CEBs: Culturas Oprimidas y la Evangelización en América Latina"; en el Noveno Encuentro, en 1997, "CEBs: Vida y Esperanza en las Masas"; y en el décimo, "CEBs, Pueblo de Dios, 2000 años de caminata", revelando así una inflexión significativa en la perspectiva. Esa inflexión manifiesta una frustración con la expectativa mesiánica no cumplida o con la expectativa histórica no realizada.

Frente a la "crisis paradigmática", por causa de la distancia entre las expectativas generadas por las narrativas "mesiánicas" y la realidad experimentada en la vida concreta, los intelectuales y los lideres de los movimientos sociales y de las CEBs fueron y aún siguen siendo llamados a dar una respuesta. La forma como se solucione esa crisis va marcar o influir de modo significativo el futuro del cristianismo de liberación en América Latina y el Caribe. Quiero mencionar rápidamente algunas de las propuestas que encontramos hoy.

Una "solución" hallada fue la de proponer nuevos temas (como por ejemplo la discusión sobre los nuevos sujetos históricos o teológicos —indígenas, negros, mujeres, etc.— o el diálogo intercultural) como nuevos desafíos teológicos y eclesiales, sin responder de manera adecuada a la crisis fundamental de la expectativa mesiánica no cumplida o sin discutir lo que se entiende ahora por liberación. Esto puede ser comprendido como una forma de desviar el foco de atención con la introducción de temas nuevos, que por la novedad, acaban llamando la atención. Con esto no pretendo decir que los nuevos temas y desa-

[14] Boff, Clodovis. *Cartas teológicas sobre o socialismo*. Petrópolis, Vozes, 1989, págs. 130.139s.

fíos no sean importantes; sólo apunto hacia el hecho de que muchas veces esos nuevos abordajes y temas pueden servir para no enfrentar uno de los problemas claves del cristianismo de liberación, que es el de la frustración de la expectativa mesiánica —algo semejante a lo que le pasó a los "discípulos de Emaús".

Un segundo tipo de solución es el de mantener explícitamente la línea del cristianismo de liberación reafirmando ciertas "verdades metafísicas" y a partir de ellas reconstruir, usando o no nuevos argumentos teóricos o científicos, la validez de la expectativa mesiánica. Presento aquí los que me parecen ser ejemplos de dos opciones teóricas distintas de esa línea.

Benedito Ferraro, un asesor de mucho tiempo de los Encuentros Intereclesiales, escribió comentando sobre el Noveno Encuentro, de 1997:

> Lo que se puede ver y sentir en el IX Intereclesial fue la recuperación de la utopía de que hay espacio y lugar para todos... Aquí se encuentra uno de los grandes desafíos suscitados por el encuentro de las CEBs: cómo reactivar el sueño, la utopía de una sociedad que acoja a todos y a todas, independientemente del color, sexo, cultura y religión... Esta búsqueda de una sociedad donde quepan todos y todas continúa siendo la gran utopía... Es a partir de las luchas de los movimientos populares, de las luchas de las mujeres, los negros, indios, niños, que un nuevo sueño, por lo demás siempre antiguo, viene surgiendo en el horizonte: la creación del "Paraíso Terrestre", de la "Tierra sin Males", de la "Sociedad sin Clases" [15].

Él no cuestiona la noción de utopía ni la posibilidad histórica defendida por la razón moderna de construir al interior de la historia el "Paraíso Terrestre" (de la tradición bíblica), la "Tierra sin Males" (de la tradición guaraní) o "la Sociedad sin Clases" (del marxismo). Su objetivo es reafirmar la validez de esa utopía y reactivar ese sueño y las luchas para construirla. El Dios que se revela en la Biblia, en las religiones originarias de América Latina y en los movimientos sociales comprometidos con la vida de los pobres y la justicia, es presentado como el fundamento último de la validez de esa utopía y de esa metanarrativa.

Leonardo Boff, por su parte, procura reafirmar la "utopía" en nombre de y en diálogo con las nuevas teorías científicas. Partiendo de la tesis cosmológica de que hay una minuciosa calibración de medidas sin las cuales las estrellas jamás habrían surgido o estallado la vida en el universo, afirma que

> ...esta comprensión supone que el universo no sea ciego, sino cargado de propósito e intencionalidad. Hasta un conocido astrofísico ateo como Fred Hoyle reconoce que la evolución sólo puede ser entendida en la presuposición de que exista un Agente supremamente inteligente. Dios, el nombre para este Agente supremamente inteligente y ordenador, está umbilicalmente implicado en el proceso evolutivo y cosmogónico [16].

Contra pensamientos que se basan en los hechos históricos para afirmar que la historia no tiene un sentido predeterminado o que ella no desembocará en la armonía y plenitud (el Reino de Dios o la "Tierra Sin Males"), L. Boff busca una visión más amplia de la historia —todo el proceso evolutivo y cosmogónico— para aseverar que existe un Agente supremo inteligente y ordenador por detrás de todo lo que ocurre en el universo.

A partir de esa premisa, salta al argumento teológico:

> ...aquí entra la fe cristiana punta de lanza de la conciencia cósmica. La fe ve en el punto omega de la evolución el Cristo de la fe, aquel que es creído y anunciado como la cabeza del cosmos y de la Iglesia, el *meeting point* de todos los seres. Si lo que la fe proclama no es mera ideología ni pura fantasía inconsciente, entonces eso debe de alguna forma mostrarse en el proceso evolutivo del universo [17].

Con esto, Boff puede concluir la argumentación:

> Eco-espiritualmente la esperanza nos asegura que, a pesar de todas las amenazas de destrucción que la máquina de agresión de la especie humana montó y utiliza contra la Gaia, *el futuro bueno y bienhechor está garantizado* porque este Cosmos y esta Tierra son del Espíritu y del Verbo [18].

Esas dos propuestas comparten un mismo presupuesto entre sí y también con la teología premoderna: la concepción metafísica de la verdad y una metanarrativa de la historia. Vale decir, la presuposición de un orden en la historia o en el cosmos ya escrita e inscripta en el proceso evolutivo e histórico y que puede ser conocido de modo objetivo a través de las ciencias naturales, de la ciencia/filosofía de la historia o por la revelación. Ese conocimiento nos mostraría que la utopía, el Reino de Dios o la Tierra Sin Males se establecerá de manera definitiva y segura al interior de la historia.

---

[15] Ferraro, Benedito. "IX Encontro Intereclesial de CEBs: festa da inclusão e recriação da utopia. Um olhar de esperança", en *Revista Eclesiástica Brasileira* (Petrópolis), vol. 57, fasc. 228 (dez., 1997), págs. 811-816. Citado de la pág. 814.

[16] Boff, L. *Ecologia: grito da Terra, grito dos pobres*. São Paulo, Ática, 1995, pág. 226.

[17] *Ibid.*, pág. 273.

[18] *Ibid.*, pág. 306. El énfasis es nuestro.

Uno de los problemas de esta aparente solución es que los sufrimientos y las angustias concretas de las personas quedan sin respuesta o sin su debido valor por causa de su pequeñez frente a la evolución del cosmos o a la larga historia de la construcción de la utopía... O ser simplemente vistos como "los dolores del parto" del nuevo mundo, esto es, dolores necesarios. Además, ese "optimismo" obstruye, como expresa Habermas, "el futuro en cuanto *fuente* de inquietud" [19]. Es decir, podemos estar tranquilos en cuanto al futuro, pues él ya está garantizado.

Otro problema de ese tipo de pensamiento metafísico es que puede desembocar en un sacrificialismo de izquierda: exigir sacrificios en nombre de la lucha por una sociedad sin sacrificios [20]. Podemos encontrar un ejemplo de esto en la charla de José María Vigil en el "Forum sobre Teología de la Liberación de los hijos de Abraham", realizado en Bari, Italia, del 7 al 9 de diciembre de 2005, que reunió representantes del judaísmo, cristianismo e islamismo. Después de declarar que la supremacía absoluta de la utopía es la segunda dimensión esencial de la visión liberadora, el autor proclama que hay perspectiva liberadora cuando en el horizonte del camino está la utopía de la liberación, una esperanza y promesa mesiánica que atrae a los caminantes y les da fuerza para superar los obstáculos y las tentaciones que puedan apartarlos del camino. Si la utopía es absoluta, todo puede y debe ser sacrificado en nombre de ella. Por eso, Vigil afirma:

> Abraham se puso obediente en el camino, sin meta fija, sabiendo solamente que debería encaminarse a la "tierra que Yo te mostraré". Esa Tierra Prometida, que está ahí adelante, pero no precisamente al alcance de la mano, sino como un horizonte desde el cual se da fuerza para caminar, es también la Utopía 'absoluta' por la cual los caminantes son capaces de dejar y de postergar (sacrificar) todo, hasta el propio hijo Isaac. Hacer posible la realización de la Promesa, vivir y luchar por la Tierra Nueva prometida... se constituye en la tarea de la vida humana, en su misión sobre la Tierra [21].

Estar dispuesto a sacrificarlo todo, hasta el propio hijo, por una sociedad sin sacrificios (utopía), es una consecuencia de la ilusión y la pretensión de construir con acciones humanas una sociedad plena y absoluta.

Estos dos tipos de solución a la crisis —el de desviar el foco y el de reafirmar la expectativa de la realización de la utopía— son intentos de mantener la validez y vitalidad del cristianismo de liberación mediante el mantenimiento de la expectativa mesiánica de liberación plena de los pobres y de las personas oprimidas dentro de la historia. Podemos decir que esa línea es la más conocida y también la más aceptada por las comunidades y los activistas del cristianismo de liberación, pues ella reafirma, al mismo tiempo, el poder del Dios-liberador y la garantía de la realización de los deseos más profundos de las personas de buena voluntad.

Sin embargo, esta línea de pensamiento no es lo única dentro del cristianismo de liberación en América Latina y el Caribe. Un tercer tipo de solución fue presentado por lo que llamo la "Escuela del DEI" (Franz Hinekelammert, Hugo Assmann, Julio de Santa Ana y otros) que criticó la ilusión trascendental de la modernidad [22], la pretensión de la razón moderna y de la civilización occidental de construir al interior de la historia la utopía, la sociedad perfecta. Pretensión esta que, como vimos antes, desemboca siempre en exigencias sacrificales [23].

Esos autores defienden la tesis de que la utopía es una condición para poder elaborar teorías de acción, una necesidad epistemológica para todos los que quieran intervenir en la sociedad o en la naturaleza. Hasta los neoliberales, quienes critican la propia noción de utopía, precisaron crear el concepto trascendental o utópico de "mercado de competencia perfecta" o el "mercado totalmente libre" para poder elaborar hipótesis que orientan sus intervenciones en el campo económico y político. La utopía (sociedad perfecta, mercado perfecto, cuerpo perfecto, etc.) nos permite ver lo que está fallando en aquello que actualmente existe y trazar estrategias de intervención para aproximarnos al modelo de perfección. Por ejemplo, un ingeniero que busca construir un motor más económico requiere tener en mente un motor que no gasta ninguna energía y procurar una aproximación a este modelo ideal.

En el caso de la ingeniería, él sabe que su objetivo último es imposible porque va contra la ley de la termodinámica, no obstante no tiene ningún problema existencial por causa de eso. Pero en el caso de los agentes y movimientos sociales, sean pro-capitalismo

[19] Habermas, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade, op. cit.*, pág. 23.

[20] Vide por ejemplo, Hinkelammert, Franz. *Crítica a la razón utópica.* San José, DEI, 1984; *Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la Bestia.* San José, DEI, 1991.

[21] Vigil, José María. "El camino de liberación de las fes del Mediterráneo", en *Alternativas* (Managua, Ed. Lascasiana) No. 31 (enero-junio, 2006), págs. 165-178. Citado de la pág. 170.

[22] La principal obra de esa crítica es Hinkelammert, F. *Crítica de la razón utópica, op.cit.*

[23] Vide, por ejemplo, Assmann, H. y Hinkelammert, F. *La idolatría del mercado.* San José, DEI, 1997; Assmann, Hugo. *Crítica à lógica da* exclusão. São Paulo, Paulus, 1994; Hinkalemmert, F. *Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la Bestia, op. cit.*; Sung, Jung Mo. *Economía: tema ausente en la Teología de la Liberación.* San José, DEI, 1994 y *Sujeto y sociedades complejas: para repensar los horizontes utópicos.* San José, DEI, 2005.

o anti-capitalistas, olvidan con facilidad la no-factibilidad histórica de la utopía. Con todo, el secreto de la atracción de las grandes utopías radica exactamente en este olvido. Pues es justo este olvido el que enciende la esperanza de la realización plena de nuestros deseos. Freud afirmó que la fuerza de la religión reside en el deseo, y aquí podemos parafrasearlo y decir: la fuerza de la utopía está en el deseo.

En esta misma línea de crítica a la ilusión de la modernidad, encontramos otro tipo, el cuarto, de respuesta a la crisis que coloca el foco más en la vida cotidiana, en las relaciones micro-sociales e interpersonales. Ivone Gebara, tomando en cuenta su experiencia cotidiana —ella trabaja y vive en un barrio muy pobre—, escribió en 1990:

> Me pregunto si nuestro "discurso" para los pobres sobre su liberación, sobre la conquista de la tierra, sobre la justicia... ¿no estará siendo viciado por un lindo idealismo o por una esperanza sin el suficiente análisis de las condiciones objetivas de nuestra historia?... Me atrevo a pensar que nosotras, religiosas, deberíamos iniciar el proceso de rechazo del "consuelo barato", como Raquel (Jr 31,15) rechazó la consolación ante la muerte de sus hijos. Prefirió permanecer en la lamentación y en el llanto, o sea en la realidad de su dolor, a "engullir" un anestésico que podría crear ilusiones y falsas esperanzas [24].

Con este texto, Gebara criticó públicamente al sector mayoritario de la TL y, poco a poco, fue elaborando otro tipo de teología para comprender y expresar su fe y su opción por los pobres y por las personas y los grupos oprimidos. Probablemente, ese texto lleno de coraje debe haberle costado algunas incomprensiones. Después de todo, para los optimistas, el realismo aparece como pesimismo. Por eso, en un texto de 1991, Gebara expresa:

> No me siento pesimista, pero cada vez más me incomodan los discursos irrealistas de los teólogos y de algunos cientistas sociales que piensan modificar la realidad con sus escritos. Los teólogos... hablan de sus deseos como si fuesen realidades y crean ansiedades en los lectores menos críticos, quienes se frustran en la medida en que no encuentran en sus vivencias aquello de que hablan los teólogos. La teología es un discurso de lo "todavía no", mas a partir del "ya", es decir, a partir de lo que es vivencia real de los diferentes grupos [25].

[24] Gebara, Ivone. "Hora de ficar: dificuldades das religiosas na evangelização em meio a um povo empobrecido", en *Vida Pastoral* (São Paulo: Paulinas) No. 160 (set-out, 1991), pág. 4.

[25] Gebara, Ivone. "Espiritualidade: escola ou busca cotidiana?", en *Vida Pastoral* (São Paulo: Paulinas) No. 164 (mai-jun, 1992), pág. 9.

Los pensadores de la "escuela del DEI", al igual que Ivone Gebara, han criticado la ilusión trascendental del capitalismo neoliberal y sus exigencias sacrificiales en nombre de la absolutización del mercado, de la "idolatría del mercado". Esa crítica a la ilusión trascendental también cabe a algunos sectores del cristianismo de liberación que creen poder construir al interior de la historia una sociedad plenamente armónica, justa y solidaria; sin embargo, eso no significa la crítica al cristianismo de liberación como tal y mucho menos significa abandonar la lucha por una sociedad más justa y solidaria, en favor de una vida corporal más digna para todas las personas. Significa únicamente que ellos asumen los límites de la historia, de la condición humana y de la lucha por otras formas de vida interpersonal y social y de organización de la sociedad que sean más justas, solidarias y humanas. Para ese grupo, el valor y la validez del cristianismo de liberación no están basados en la promesa de construir la utopía, sino en la justicia de la propia lucha.

De la reflexión hecha hasta ahora, podemos preguntarnos: ¿es posible mantener la validez y vitalidad del cristianismo de liberación asumiendo los límites de la condición humana y las contradicciones insuperables de la historia? ¿O el cristianismo de liberación está tan conectado con la promesa de la liberación que él no puede sobrevivir sin "olvidar" que la utopía no se realizará plenamente dentro de la historia?

3. "Los rostros, los ojos, las sonrisas..."

Y ¿cómo soluciona su crisis la Nenuca? Debemos recordar que la crisis que estamos tratando aquí no es crisis de sentido de su vida, sino la crisis que nace del conflicto entre su vida de fe y el discurso religioso que ella posee para explicar esa vida.

No creo que ella haya solucionado la crisis, pues no encontró otro discurso teológico que substituyese la teología premoderna y la TL con que ella estaba narrando y explicando sus experiencias y dificultades. Ella no se deja convencer por la teología del "Dios-Padre que permite esas cosas" ni se alimenta de la ilusión de que, con la liberación, el futuro será maravilloso. Tampoco se deja llevar por el pesimismo, el nihilismo o la indiferencia como mecanismos de defensa frente al dolor y la angustia, ni se deja atraer por "nuevos amores", nuevos temas o trabajos que la desviarían de los rostros y las miradas de los moradores de la calle.

Vide también, Gebara, Ivone. *Rompendo o silêncio. Uma fenomenologia feminista do mal.* Petrópolis, Vozes, 2000.

La teología no es su fuente de motivación, ni de su identidad. La teología, como otras teorías filosóficas o sociales, puede hablar sobre y en favor de la lucha por los y de los pobres, pero ella es siempre un discurso de un observador externo, en la perspectiva de una tercera persona. Otra teología le facilitaría la comprensión de su experiencia y de su angustia, no obstante la falta de ésta no la inmoviliza ni le quita su fe.

Nenuca se mantiene realista, al mismo tiempo que trata de hallar fuerza para continuar en la lucha. Ella dice: "A pesar de todo eso —o sea, reconociendo todas las dificultades, frustraciones y angustias [J. M. S.]—, la calle siempre fue la fuerza mayor". ¿Y qué es eso de que la calle le da fuerzas? Podemos encontrar la respuesta en la frase que ella deja escapar entre dos afirmaciones de tono negativo:

> ¡Pero es tan poco! Si no fuese por los rostros, los ojos, las sonrisas... Delante de las angustias que conocemos, todavía es difícil escuchar la respuesta de Dios a nuestras invocaciones para salvar a ese pueblo esclavizado.

Entre las constataciones de que es tan poco y que es difícil escuchar la respuesta de Dios, ella deja escapar:"Si no fuese por los rostros, los ojos, las sonrisas..." de las personas pobres, prostitutas, menores y tantas otras personas que encuentra en las acequias, debajo de los puentes o en otros lugares donde los más pobres hallan un rincón para sobrevivir. Es eso"algo diferente" que nace en la amistad con esas personas, que por ser tan maltratadas ni siquiera son más reconocidas como humanas, lo que la hace continuar.

La opción de continuar el trabajo,"a pesar de todo eso", no es fruto de una opción irracional, sin sentido, mucho menos resultado de una opción sacrificial. Ella no sacrifica su vida en nombre de la utopía que cree se realizará en el futuro, ni asume una postura de autosacrificio de vivir una vida de dolor únicamente para identificarse con Jesús que sufre en la cruz. Es algo positivo lo que la mantiene en su opción: la experiencia humanizante que nace del encuentro y la amistad con los más pobres. Experiencia ésa que permite que las personas se encuentren como sujetos frente a sujetos, y no como sujetos frente a otros reducidos a condición de objetos de observación, de manipulación o de conquista [26].

Eso"algo diferente" —los rostros, los ojos, las sonrisas— no es un mero consuelo, una migaja que se adjunta después de la sensación del fracaso. Es el fundamento, la base, la"piedra" desde donde se reconstruye el sentido de su vida y de su lucha, es el "lugar firme" desde donde ella salta para su apuesta/fe que va a guiar su vida cotidiana y sus acciones. Por eso, Nenuca afirma que es en el encuentro con esas personas que ellas, la comunidad, reencuentran la identidad:

> A pesar de todo eso, la calle siempre fue la fuerza mayor, el modo de reencontrar nuestra identidad, cada vez más comprometida con la dureza de esa realidad, con la participación del sufrimiento de los más pobres. Tanto en Recife como en São Paulo, se partió "con fe y coraje" para nuestras vivencias.

Cuando habla sobre el modo de reencontrar su identidad, ella lo hace en la perspectiva de primera persona. Ella no usa la perspectiva de un observador, tercera persona, para ver los alcances, los límites y las contradicciones de la opción por los pobres, sea de acuerdo con la teología premoderna, sea en la perspectiva de la TL. Cuando ella habla del poco resultado o de la dificultad de escuchar la respuesta de Dios, usa la perspectiva del observador. Pero, cuando expresa: "si no fuese por los rostros, los ojos, las sonrisas..."; o cuando dice: "se partió 'con fe y coraje' para nuestras vivencias", está utilizando la perspectiva de primera persona. Y en primera persona no se pregunta acerca del alcance de una determinada acción o acerca de qué tipo de acción me llevará a mi intención, sin embargo sí se pregunta sobre qué tipo de acción *debería* realizar para estar de acuerdo con su intención y con su identidad. Y como vimos arriba, para Nenuca:

> *Aquellas que nos sentimos llamadas a seguirlo, no tenemos otra cosa que hacer.* Como Él, tenemos que ir a los hombres, los más profundamente hundidos en las tinieblas de la muerte, para anunciarles el Sol de la Vida.

La experiencia espiritual no pide coherencia con relación a una determinada teoría o teología, pero sí la coherencia con relación a la experiencia fundante, "el primer Amor", a la opción fundamental que marcó y modificó su vida.

Esa oscilación entre la perspectiva de la tercera y de la primera persona, nunca confundiéndose o apareciendo al mismo tiempo, se debe al hecho de que, como señala Akeel Bilgrame,

> ...no podemos ser, al mismo tiempo, *agentes* y *observadores* o vaticinadores de nosotros mismos y o que nuestras mentes nos harán, o nos "llevarán a" hacer. Mientras somos agentes nos preguntamos lo que *seria necesario* hacer, y decimos lo que nos *comprometemos* a hacer a través de nuestras intenciones [27].

[26] Sobre esa cuestión vide Sung, Jung Mo. *Sujeto y sociedades complejas, op. cit.*, cap. 3 (Sujeto como trascendentalidad al interior de la vida real).

[27] Bilgrami, Akeel. "Interpretando una distinción", en Bhabha, Homi & Mitchell, W. J. T. (comps.) *Edward Said: continuando la*

Alguien podría recordarnos: "¡Pero la liberación prometida tarda!". Esa afirmación, no obstante, es la de un observador que mide la distancia entre la hipótesis de la liberación y la realidad de la vida concreta de los pobres. Y el cristianismo de liberación, como otros movimientos religiosos y espirituales significativos en la historia, no encuentra su fuerza y su significado mayor en afirmaciones de observadores, en discursos en la perspectiva de la tercera persona, sí en el compromiso de agentes que experimentaron un acontecimiento que les permitió una nueva percepción de la realidad y una nueva relación con el mundo que los lleva a asumir compromisos y a practicar determinadas acciones [28].

Hay muchas personas y grupos, que como la Nenuca, continúan viviendo su compromiso con personas y grupos oprimidos, a pesar de las frustraciones con las expectativas y la insuficiencia de las teologías para explicar su fe y sus praxis en el mundo de hoy, a pesar de las doctrinas oficiales de sus iglesias y de teologías que insisten en la verdad absoluta de sus dogmas (conservadores o progresistas, poco importa) petrificados por el tiempo. Esas personas viven su fe porque continúan sintiendo llamados y no pueden dejar de seguirlos. Ésta es la fuerza del cristianismo de liberación. Teologías, análisis históricos y sociológicos y otras reflexiones sólo entenderán mejor ese movimiento y contribuirán a esa caminata en la medida en que tomen en serio palabras como las de Nenuca, que muestran que los sistemas teóricos o lingüísticos no pueden dar cuenta de ese espíritu que mueve a esa gente. Esto es, en la medida en que no se reduzca esa experiencia a un conjunto de principios y categorías asumidas a priori, ni se tenga la pretensión de agotar o reducir esa experiencia a algún tipo de explicación racional, de tipo sociológico, psicológico, histórico, teológico o, incluso, un conjunto de conocimientos usados de modo interdisciplinario.

4. La libertad y el misterio

Alguien podría todavía preguntar: ¿Pero las promesas de la liberación de Dios se realizarán? Es decir, ¿las promesas de Dios son verdaderas? Finalmente, muchos entraron o se mantienen en la lucha por causa de esas promesas. Ese tipo de pregunta presupone una noción de verdad con la cual nosotros leemos textos científicos o religiosos. Personas como la Nenuca no esperan una respuesta satisfactoria a esa pegunta para continuar firmes, con "fe y coraje". Con todo, también es necesario dar respuestas. Pienso que no es posible dar una respuesta rápida, en términos de sí o no, o bien en términos de un poco ahora y en plenitud en la "parusía". Es preciso ir más al fondo y cuestionar la propia noción de verdad que subyace a esa pregunta. Como esa cuestión —fundamental— exigiría muchas páginas adicionales , aquí simplemente introduciré un texto provocativo de Vattimo:

> La verdad que, de acuerdo con Jesús, nos hará libres, no es la verdad objetiva de las ciencias y mucho menos la verdad de la teología: la Biblia no es un libro de cosmología, como tampoco es un manual de antropología o de teología. La revelación de la Escritura no reside en hacernos saber cómo somos, cómo Dios está hecho, cuál es la naturaleza de las cosas o cuáles son las leyes de la geometría y cosas semejantes, como si pudiéramos salvarnos a través del "conocimiento" de la verdad. La única verdad de la Escritura se revela como aquella que en el curso del tiempo no pudo ser objeto de ninguna desmitificación —ya que no es un enunciado experimental, lógico, ni metafísico, sino una apelación práctica—: es la verdad del amor, de la *caritas* [29].

Si la promesa de la liberación tiene que ver con la verdad que nos hará libres y esa verdad tiene que ver con el amor y no con el análisis o la previsión histórica, ¿cuál sería la garantía de la liberación? El recurrir casi permanentemente a horizontes utópicos, como el "Paraíso Terrestre", la "Tierra sin Males" o la "sociedad sin clases", o a las nuevas teorías cosmológicas o científicas, no es una plataforma segura para afirmar que la historia tiende o está "diseñada" para un "final feliz". Mucho menos garantiza la posibilidad de poder construir dentro de la historia la plenitud deseada.

La tradición occidental siempre basó su pensamiento en la noción del orden y buscó el fundamento de ese orden. Dios siempre fue buscado o especulado exactamente como el fundamento de ese orden —visto como estático en el mundo premoderno y como evolutivo en el moderno—. Por eso, en la argumentación cosmológica de Leonardo Boff, citada más arriba, encontramos la referencia a Dios como "el nombre para este Agente supremamente inteligente y *ordenador*" (la itálica es mía). No obstante, ésta no es la única forma de comprender la realidad humana. Comblin sostiene que en la tradición bíblica Dios no es comprendido como el fundamento del orden, sino como Amor. Y

conversación. Buenos Aires-Barcelona-México D. F., Paidós, 2006, págs. 45-58. Citado de la pág. 55.

[28] Ver el concepto de "permisión" en Certeau, M. *La debilidad de creer*, *op. cit.*, págs. 215-217.

[29] Rorty, Richard & Vattimo, Gianni. *El futuro de la religión: solidaridad, caridad, ironía*. Zabala, Santiago (comp.). Buenos Aires, Paidós, 2006, pág. 75.

> ...el amor no funda el orden, sino el desorden. El amor quiebra toda estructura de orden. El amor funda la libertad y, por consiguiente, el desorden. El pecado es consecuencia del amor de Dios [30].

Y cuando la Biblia manifiesta que Dios es amor, está afirmando que la vocación humana es la libertad, que ésta es más que una cualidad o un atributo del ser humano, sino que es la propia razón de ser de la humanidad, el eje central de toda la existencia humana. "Que Dios es amor y que la vocación humana es la libertad son las dos caras de la misma realidad, las dos vertientes del mismo movimiento" [31].

Si no es posible vivir la libertad sin la posibilidad del mal (éticamente hablando), podemos decir en un lenguaje religioso que Dios hizo al mundo de una manera tal que el pecado es una posibilidad inevitable. Por eso, Comblin retoma un texto del Apocalipsis: "Ya estoy llegando y golpeando a la puerta. Quien oiga mi voz y abra la puerta, entraré en su casa y cenaré con él y él conmigo" (Ap 3,20), y agrega: "si nadie abre, Dios acepta la derrota sabiendo que su creación fracasó. Dios creó un mundo que podía fracasar" [32].

En otras palabras, nada garantiza que la historia humana terminará bien, que el bien vencerá definitivamente al mal en la historia; ni la noción de Dios o de la encarnación de Dios.

Este tipo de teología parece ser muy compatible con la experiencia espiritual y con el compromiso social de tantas personas y grupos que continúan en su lucha, "a pesar de todo eso". Pues, la fuente original del cristianismo de liberación es la experiencia espiritual que permite ver una imagen de Dios que no está basada en las exigencias sacrifícales o en la insensibilidad frente a los sufrimientos de las personas, una imagen de Dios bueno "que no quiere eso" y que nos llama para tomar partido frente a la realidad injusta y cambiar las relaciones humanas y las estructuras sociales. El horizonte utópico de una sociedad sin opresión e injusticia nace de esa experiencia y del seguimiento. Sin embargo, el deseo de que ese horizonte histórico se realice históricamente llevó o puede llevar a la ilusión de una teología o ciencia que pretenda garantizar la realización de esa utopía al interior de la historia.

Teorías —sean teológicas, cosmológicas o sociales— que pretenden descubrir el orden que mueve la realidad y predecir el sentido y la meta de la historia humana y de la naturaleza, acaban cayendo en algún tipo de pensamiento metafísico que, para cerrarse como un sistema de pensamiento, tienen que negar la realidad y lo dramático del sufrimiento humano, especialmente de los inocentes. Contra esa tentación, pienso que es importante, como asevera Gebara, rechasar el "consuelo barato", como Raquel (Jr 31,15), y permanecer —por lo menos por un tiempo significativo— en el llanto y en la lamentación, en la realidad del dolor. Falsas esperanzas pueden engendrar inmovilismo —pues el futuro ya estaría garantizado, dejando de ser fuente de inquietud (Habermas)—, como igualmente teologías sacrifícales que presentan un Dios que no puede prescindir de sacrificios.

El único modo de que no caigamos en la tentación de la modernidad de reducir todos los misterios de la vida a un problema científico o teórico a ser descubierto, es permanecer en la angustia ante del sufrimiento de los inocentes y en la crisis insoluble provocada por la realidad del mal y la confesión de fe en un Dios Amor-Libertad. La vida tiene misterios —como el misterio del mal— que no son reducibles a explicaciones teóricas. Los misterios fundamentales de la vida humana continúan y continuarán misterios, pese a todas las tentativas intelectuales. Por eso es que la verdad que puede liberarnos no es una verdad que explica y soluciona el "rompecabezas" de la realidad, sino una apelación ética al amor, a la solidaridad.

Los sistemas teóricos, aun los que se asumen como posmodernos, tienden a cerrarse como un sistema de pensamiento que pretende dar cuenta de la realidad o del objeto estudiado. Una de las formas de evitar esa tendencia y tentación es estar siempre abiertos a la interpelación del "otro" que sufre, que no ve su dolor contemplado en el sistema teórico o no encuentra en él una solidaridad con su dolor. Y esto vale principalmente para la teología y otros estudios que tienen como objeto de reflexión la religiosidad del pueblo.

Después de estas reflexiones, volvamos a la pregunta del título: ¿El cristianismo de liberación fracasó? Considero que un cierto tipo de cristianismo de liberación, aquel que hacía de la promesa de la construcción de la utopía su fuerza y motivación principal, está en profunda crisis, para no decir que fracasó. Pero la fuerza espiritual y la identidad de sectores significativos del cristianismo de liberación no se fundan en esa ilusión trascendental. Para muchos, aun cuando reprodujesen el discurso teológico optimista dominante, la fuerza espiritual de su cristianismo venía y viene de la experiencia que les permitió ver y relacionarse con el mundo, la sociedad y las personas de una manera nueva. Es esa espiritualidad la que los lleva a buscar la coherencia con su identidad en el compromiso personal y social con las personas más sufridas.

Para personas, como Nenuca y sus compañeras, que a pesar de todo continúan en la lucha "con fe y coraje", la pregunta por el fracaso de la utopía del

[30] Comblin, José. *Cristãos rumo ao século XXI: nova caminhada de libertação*. São Paulo, Paulus, 1996, pág. 65.
[31] *Ibid.*, pág. 67.
[32] *Ibid.*, pág. 66.

cristianismo de liberación no es la pregunta más decisiva. Pues es una pregunta en la perspectiva de tercera persona, de un observador externo. La cuestión clave es cómo podemos mantenernos coherentes con nuestro "primer Amor"; cómo vivir de acuerdo con la experiencia que dio sentido humano a nuestras vidas y que por eso nos sentimos llamados a transitar ese camino.

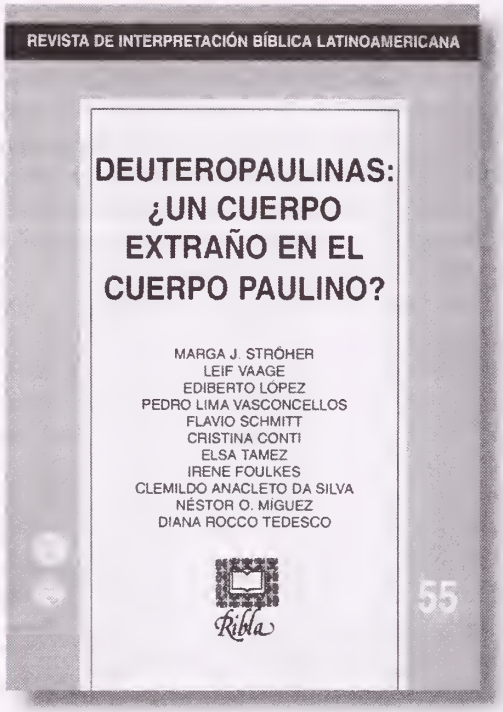
Ese caminar, con dificultades y alegrías, demanda un discurso religioso capaz de dar cuenta de esa experiencia, aun sabiendo que siempre será provisorio e insuficiente. Para aquellos y aquellas que se sienten parte de ese cristianismo de liberación, aunque no sean miembros de Iglesias, el desafío es —como indica Gutierrez—,

> ...encontrar un lenguaje sobre Dios en medio del hambre de pan de millones de seres humanos, de la humillación de razas consideradas inferiores, de la discriminación de la mujer [33].

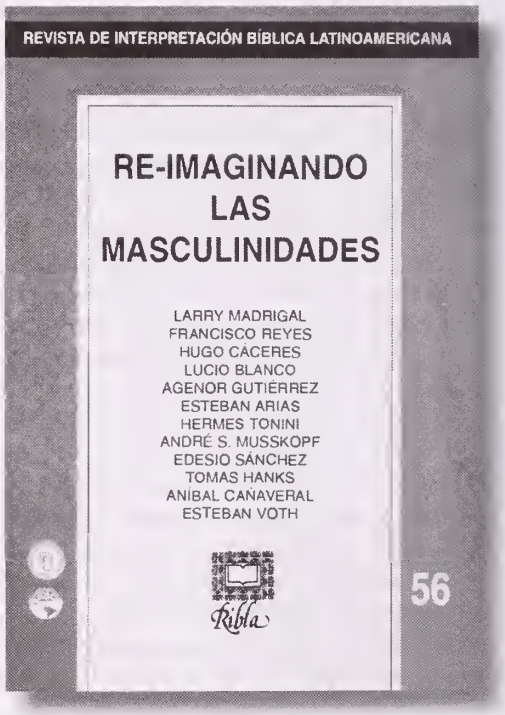
Con todo, no debemos olvidar que, aun cuando logremos ese discurso, éste será apenas un discurso y que la fuerza espiritual no reside en él sino en la experiencia que continuamente contesta y protesta contra las imágenes de Dios y del ser humano presentadas por las teorías. Pues el dolor de la injusticia y del hambre y la alegría del encuentro entre personas que se reconocen mutuamente en la gratuidad, trascienden cualquier lenguaje humano, están más allá de cualquier y todo símbolo. ■

[33] Gutiérrez, Gustavo. *Falar de Deus a partir do sofrimento do inocente: uma reflexão sobre o livro de Jó*. Petrópolis, Vozes, 1987, pág. 164.

NOVEDADES DEI



Déuteropaulinas: ¿un cuerpo extraño en el cuerpo paulino?



Re-imaginando las masculinidades

SOBRE LA LECTURA POPULAR DE LA BIBLIA

Carlos Mesters
Francisco Orofino

En este artículo abordamos la *lectura popular* de la Biblia que se hace en las Comunidades Eclesiales de Base en América Latina y el Caribe. Es bueno recordar que ellas son apenas una minoría. La gran mayoría de los cristianos y la mayor parte de las iglesias tienen otra manera de leer la Biblia. Muchos de ellos hacen una *lectura* más tradicional y más fundamentalista. Sin embargo, el impacto y la irradiación de la *lectura* hecha en las Comunidades Eclesiales de Base son grandes y significativas para la vida de las iglesias y para el camino del movimiento *popular*.

Este artículo es como una fotografía que fija la posición de una persona en un determinado momento de su vida. Una vez hecha, la fotografía no cambia más. Pero la persona fotografiada continúa cambiando y creciendo. Ella no para. Tal vez nunca más recuerde la fotografía. Puede suceder que, después de algunos años, ella ni se reconozca en la fotografía que aquí presentamos con mucho respeto y cariño.

1. Diez características de la lectura popular de la Biblia en América Latina y el Caribe

A manera de introducción presentamos aquí diez puntos que, de cierto modo, ofrecen una visión global de la *lectura popular* y son el resumen de todo lo que vamos a decir.

1) La Biblia es reconocida y acogida por el pueblo como *Palabra de Dios*. Esta fe ya existía antes de la llegada de la *lectura popular de* la Biblia. Es en esta raíz o tronco firme de la fe *popular*, que insertamos todo nuestro trabajo en torno a la Biblia. Es lo que caracteriza la *lectura* que hacemos de la Biblia en América Latina y el Caribe. Sin esta fe, todo el proceso y todo el método tendrían que ser diferentes. "No eres tú quien sostiene la raíz, sino la raíz quien te sostiene" (Rm 11,18).

2) Al leer la Biblia, el pueblo de las Comunidades trae consigo su propia historia y tiene en sus ojos los problemas que vienen de la dura realidad de su vida. La Biblia aparece como un espejo, *símbolo* (Hb 9,9; 11,19), de aquello que él mismo vive hoy. Se establece, así, una relación profunda entre Biblia y vida que, muchas veces, puede dar la impresión aparente de un concordismo superficial. En realidad, es una *lectura* de fe muy semejante a la *lectura* que hacían las comunidades de los primeros cristianos (Hch 1,16-20; 2,29-35; 4,24-31) y los Santos Padres en los primeros siglos de las iglesias.

3) A partir de esta nueva relación entre Biblia y vida, los pobres descubren el *mayor* descubrimiento de *todos*:

> Si Dios estuvo en aquel tiempo con aquel pueblo en el pasado, entonces, Él estará también con nosotros en esta lucha por liberarnos. ¡Él escucha también nuestro clamor! (Éx 2,24; 3,7).

Así va naciendo, imperceptiblemente, una nueva experiencia de Dios y de la vida, lo que se hace el criterio más determinante de la *lectura popular* y el que menos aparece en sus explicitaciones e interpretaciones. Pues el mirar no se divisa a sí mismo.

4) Antes de que el pueblo haya tenido ese contacto más cercano con la Palabra de Dios, para muchos, sobre todo en la Iglesia Católica, la Biblia estaba muy lejos. Era el libro de los "padres", del clero. ¡Pero ahora ella ya está cerca! Lo que era misterioso e inaccesible, comenzó a ser parte de la vida cotidiana de los pobres. ¡Y junto a su Palabra, el propio Dios está cerca! "Ustedes que antes estaban lejos, han llegado a estar cerca" (Ef 2,13). Difícil para uno de nosotros evaluar la experiencia de novedad y de gratuidad que todo esto representa para los pobres.

5) Así, poco a poco, fue surgiendo una nueva manera de mirar la Biblia y su interpretación. Ya no se la ve como un libro extraño que pertenece al clero, sino como *nuestro* libro, "escrito para nosotros que hemos llegado a la plenitud de los tiempos" (1 Cor 10,11). Muchas veces, para algunos, ella llega a ser el primer instrumento para un análisis más crítico de la realidad que hoy vivimos. Por ejemplo, sobre una empresa explotadora del pueblo, la gente de la comunidad dijo: "¡Es el Goliat que tenemos que enfrentar!".

6) Está en camino un descubrimiento progresivo de que la Palabra de Dios no se encuentra sólo en la Biblia, sino también en la vida, y que el objetivo principal de la *lectura* de la Biblia no es interpretarla, sino interpretar la vida con la ayuda de la Biblia. Se descubre que Dios habla hoy a través de los hechos. Por ejemplo, cuando las comunidades reflexionan sobre los Hechos de los Apóstoles, se percibe un entusiasmo muy grande. No tanto por las cosas nuevas que descubren en los Hechos, sino mucho más porque este libro les confirma que lo que están viviendo hoy es un camino bíblico. La Biblia ayuda a descubrir que la Palabra de Dios, antes de ser leída en la Biblia, ya existía en la vida. "Así pues, el Señor está en este lugar, y yo no lo sabía" (Gn 28,16).

7) La Biblia entra por una puerta en la vida del pueblo: no por la puerta de la imposición autoritaria, sino por la puerta de la experiencia personal y comunitaria. Ella se hace presente no como un libro que impone una doctrina de arriba hacia abajo, sino como una Buena Nueva que revela la presencia liberadora de Dios en la vida y la lucha del pueblo. La Biblia confirma el camino que el pueblo está haciendo y, así, lo anima en su esperanza. Los que participan de los grupos bíblicos se encargan de divulgar esta *Buena Noticia* y atraen a otras personas para participar. "Vengan a ver un hombre que me ha dicho todo lo que he hecho" (Jn 4,29). Por eso, nadie sabe cuántos grupos bíblicos existen. ¡Solamente Dios lo sabe!

8) Para que se produzca esta profunda relación entre Biblia y vida, es importante: a) Tener en los ojos las preguntas reales que vienen de la vida y de la realidad sufrida de hoy, y no preguntas artificiales que nada tiene que ver con la vida del pueblo. Aquí aparece la importancia de que el estudioso de la Biblia tenga una experiencia pastoral inserta en medio del pueblo. b) Descubrir que se pisa el mismo piso antes y hoy. Aquí aparece la importancia del uso de la ciencia y del sentido común, tanto en el análisis crítico de la realidad de hoy como en el estudio del texto y su contexto social. c) Tener una visión global de la Biblia que cubra a los propios lectores y lectoras y que esté relacionada con la situación concreta de sus propias vidas. El sentido y el alcance de la Biblia se manifiestan y se enriquecen a la luz de lo que se vive y se sufre en la vida, y viceversa.

9) La interpretación que el pueblo hace de la Biblia es una actividad envolvente que comprende la contribución intelectual del exegeta, pero también y sobre todo el proceso de participación de la comunidad: trabajo y estudio de grupo, *lectura* personal y comunitaria, teatro, celebraciones, oraciones, juegos, "en fin, todo lo que hay de verdadero, de noble, de justo, de puro, de amable, de honorable, todo cuanto sea virtud y cosa digna de elogio" (Fl 4,8). Aquí se revelará la riqueza de la creatividad *popular* y la ampliación de las intuiciones que se van generando.

10) Para una buena interpretación, es muy importante el ambiente de fe y de fraternidad, por medio de cantos, celebraciones, oraciones. Sin este *contexto* del Espíritu, no se llega a descubrir el sentido que el *texto* tiene para nosotros hoy. Pues el *sentido* de la Biblia no es apenas una idea o un mensaje que se capta con la razón y se objetiva a través de raciocinios: es asimismo un *sentir*, una consolación, un consuelo que es *sentido* con el corazón, "para que, por la perseverancia y por la consolación que nos proporcionan las Escrituras, tengamos esperanza" (Rm 15,4).

2. Un poco de historia

Todo esto que hoy está sucediendo en las Comunidades Eclesiales de Base tiene una larga historia. Muchos factores intervinieron para que se llegara a este tipo de *lectura* bíblica. Destacamos tres factores que no pueden ser ignorados para entender la actual coyuntura. Hay un cuarto factor que no puede ser evaluado ni verificado. A continuación, veremos tres etapas que marcaron y continúan marcando este proceso histórico de *lectura popular* de la Biblia.

2.1. Tres factores

2.1.1. Una nueva manera de ver la revelación de Dios en la Biblia

Los grandes cambios producidos en la humanidad durante los siglos XIX y XX llevaron a los cristia-

nos de varias iglesias a mirar la realidad y la Biblia con una mirada diferente. Por ejemplo, en Alemania, la experiencia de R. Bultmann lo condujo a un nuevo abordaje de la Biblia que influyó en la exégesis bíblica del siglo XX en prácticamente todas las iglesias.

En Bélgica, la crisis entre las dos grandes guerras y la convivencia con los obreros llevó al Padre Cardijn a crear el método *ver-juzgar-actuar* que influyó en sectores de la Acción Católica y trajo una nueva forma de considerar y experimentar la acción reveladora de Dios en la historia. Antes de querer saber lo que Dios habló en el pasado, se busca *ver* la situación del pueblo hoy, y sus problemas. Luego, con la ayuda de los textos bíblicos y de la tradición de las iglesias, se procura *juzgar* esta situación. Esto hace que, poco a poco, la palabra de Dios ya no venga sólo de la Biblia, sino también y principalmente de los propios hechos iluminados por la Biblia y la tradición. Y son ellos, los hechos, los que se vuelven así transmisores de la Palabra y del llamado de Dios y llevan a un modo nuevo de *actuar*. Este método *ver-juzgar-actuar* tuvo una influencia muy grande en los movimientos de renovación de la Iglesia Católica brasileña de los años cincuenta y sesenta, en particular en varios sectores de la Acción Católica: JOC, JEC, JUC y JAC. Fue produciendo un cambio en la manera de conocer la voluntad de Dios y en la apertura hacia una actitud más ecuménica y menos confesional.

En los Estados Unidos, el compromiso político de N. K. Gottwald en la lucha contra la guerra del Vietnam tuvo una influencia profunda en su forma de leer e interpretar el origen y la formación del pueblo de Dios. Sus escritos, sobre todo el libro *The Tribes of Jahweh*, tuvieron mucha influencia en los estudiosos de la Biblia en Brasil, especialmente en el modo de abordar e interpretar el Éxodo.

En América Latina y el Caribe, en los años sesenta y setenta, el compromiso político de numerosos cristianos repercutió y continúa repercutiendo profundamente en la manera de leer e interpretar la Biblia. La inhumanidad de las dictaduras militares, algunas de ellas con el apoyo velado de autoridades eclesiásticas o en nombre de la así llamada tradición cristiana, provocó y despertó en las personas más conscientes una nueva *lectura* de la Biblia en defensa de la vida. Una *lectura* más liberadora y más ecuménica, impidiendo que la Palabra de Dios fuese manipulada para legitimar la opresión y la explotación del pueblo.

2.1.2. La renovación de las iglesias lleva a un interés renovado por la Biblia

A partir del terremoto de las dos guerras mundiales, 1914 a 1918 y 1939 a 1945, la mayoría de las iglesias entraron en un proceso de conversión y de cambio. Las nuevas circunstancias en las que se encontraba la humanidad dejaron claro que era necesaria una relectura de las cosas de la fe de cara a la nueva experiencia de Dios y de la vida que estaba surgiendo. Este cambio o conversión fue sucediendo de forma diferente en varias iglesias y en varios países.

En la Iglesia Católica de Brasil, por ejemplo, el documento *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II y su relectura para América Latina y el Caribe a través de las Asambleas Episcopales de Medellín y Puebla, consagraron esa nueva forma de ver la acción reveladora de Dios de la que hablamos anteriormente. A saber, Dios continúa hablando hoy, dirigiéndonos su Palabra por medio de hechos y personas, y nosotros logramos descubrir ese hablar divino con la ayuda de la Palabra de Dios en la Biblia.

A partir del Concilio Vaticano II fue creciendo el interés del pueblo católico por la Biblia y, a través de varios canales, cada vez más, la Biblia fue llegando a las manos del pueblo. Entre muchos otros, conviene destacar los siguientes canales: 1) *La renovación litúrgica.* La liturgia renovada, mediante el uso de la Biblia en lengua vernácula, trajo una mayor aproximación de ésta al pueblo. 2) El trabajo pionero del biblista fray João José Pedreira de Castro, ofm. En los años cincuenta, él captó las Señales de los Tiempos y sintió la necesidad de provocar una mayor aproximación de la Biblia al pueblo. Para ello tradujo la Biblia de Maredsous al portugués, hoy con más de 150 ediciones sucesivas, conocida como la *Biblia del Ave María*. 3) El trabajo de la Liga de Estudios Bíblicos (LEB). Sus miembros hicieron una traducción de la Biblia directamente de los textos originales, actualmente publicada por la Editora Loyola. Los miembros de la LEB tienen, además, el mérito de haber incentivado la realización de semanas bíblicas en todas partes. 4) La entrada de las iglesias evangélicas de misión en Brasil en la primera mitad del siglo XX, venidas sobre todo de los Estados Unidos, divulgó e intensificó la *lectura* de la Biblia. Su acción evangelizadora contribuyó para que, en la Iglesia Católica, mucha gente tomara conciencia de la importancia de la Palabra de Dios. Al inicio, fue un despertar reaccionario de defensa contra lo que algunos llamaban "la amenaza protestante". Poco a poco, sin embargo, terminó siendo vista como una de las mayores gracias de Dios.

2.1.3. La situación del pueblo, el golpe militar y el surgimiento de los círculos bíblicos

La situación del pueblo era (y continúa siendo) de abandono, de opresión y explotación. Por eso, hubo todo un trabajo político de concientización para el cambio. Miembros de varios sectores de la *Acción*

Católica participaron activamente en este trabajo de concientización. Llegaron a formar un grupo, *Acción Popular*, que tuvo una actuación política muy significativa. No obstante, el golpe militar de 1964 mostró, de modo indirecto, que el trabajo de concientización política del pueblo no había sido aquello que la vanguardia de la oposición política imaginaba y esperaba. No hubo la reacción esperada de levantamiento *popular* contra los militares. Por el contrario. Se percibió la necesidad de un trabajo mucho más capilar y paciente junto al pueblo, respetando mucho más su religión, su cultura y su experiencia.

Así, desde los años sesenta, comenzó un trabajo renovado de base en medio de los pobres y surgieron las Comunidades Eclesiales de Base. En aquella situación de persecución y control ideológico, las iglesias emergieron como un posible espacio de articulación de la oposición, donde aún se podía trabajar con cierta libertad. Por eso mismo, ellas sufrieron y fueron víctimas de la represión política. Baste recordar los nombres de Don Helder Câmara, Don Pedro Casaldáliga, el padre Enrique Santos Dias, Margarida Alves y tantos otros líderes, religiosas y laicos, perseguidos, presos, torturados y asesinados.

A partir de esta necesidad de un trabajo pastoral más respetuoso y delicado, fueron apareciendo en todas partes los llamados *Círculos Bíblicos*. El método usado en ellos de manera natural tenía en cuenta, de un lado, la experiencia adquirida en los grupos de *Acción Católica* con su método *ver-juzgar-actuar* y las enseñanzas de Paulo Freire sobre la *pedagogía del oprimido* y, de otro lado, la tradición de los propios evangelios. O sea, la forma de leer la Biblia en las Comunidades Eclesiales de Base imitaba de cerca el método sugerido por el Evangelio de Lucas en la descripción del camino de los discípulos de Emaús, donde el propio Jesús aparece interpretando la Escritura para sus amigos (Lc 24,13-35). El proceso de interpretación seguido por Jesús, tiene los mismos tres pasos que caracterizan también el método adoptado por los pobres en los Círculos Bíblicos de las Comunidades Eclesiales de Base.

Primer paso: partir de la realidad (Lc 24,13-24):

Jesús encontró a los dos amigos en una situación de miedo y dispersión, de escepticismo y desesperación. Ellos estaban huyendo. Las fuerzas de la muerte, la cruz, habían matado en ellos la esperanza. Jesús se aproxima y camina con ellos, escucha la conversación y pregunta: "¿De qué están hablando?". La ideología dominante les impedía ver y tener conciencia crítica. "Nosotros esperábamos que él nos iba a liberar, pero..." (Lc 24,21).

El *primer paso* es éste: acercarse a las personas, escuchar la realidad, los problemas, ser capaz de hacer preguntas que ayuden a mirar la realidad con un mirar más crítico.

Segundo paso: usar el texto de la Biblia (Lc 24,25-27):

Jesús usa la Biblia no para dar una clase bíblica, sino para iluminar el problema que hacía sufrir a sus dos amigos y, así, esclarecer la situación que ellos estaban viviendo. Con la ayuda de la Biblia, él los sitúa dentro del proyecto de Dios y muestra que la historia no está fuera de las manos de Dios.

El *segundo paso* es éste: con la ayuda de la Biblia, iluminar la situación y transformar la cruz, señal de muerte, en señal de vida y de esperanza. De este modo, aquello que impedía ver, se hace ahora luz y fuerza en el camino.

Tercer paso: celebrar y compartir en la comunidad (Lc 24,28-32):

La Biblia, por sí sola, no abre los ojos. ¡Pero hace arder el corazón! (Lc 24,32). Lo que abre los ojos y hace que los dos amigos perciban la presencia de Jesús, es el partir el pan, el gesto comunitario del compartir, la celebración. En el momento en que es reconocido, Jesús desaparece. Pues ellos mismos experimentaron la resurrección, renacieron y ahora caminan por sí mismos.

El *tercer paso* es éste: saber crear un ambiente orante de fe y de fraternidad donde pueda actuar el Espíritu que nos hace entender el sentido de las cosas que Jesús habló. Es, sobre todo en este punto de la celebración, que la práctica de las comunidades ayudó a reencontrar el antiguo pozo de la Tradición para beber de su agua.

El resultado: resucitar y volver a Jerusalén (Lc 24,33-35):

Todo cambió en los dos discípulos. Ellos mismos resucitaron, tomaron coraje y volvieron a Jerusalén, donde continúan activas las fuerzas de la muerte que mataron a Jesús, pero donde ahora se manifiestan las fuerzas de la vida en el compartir la experiencia de la resurrección. Coraje, en vez de miedo. Retorno, en vez de fuga. Fe, en vez de escepticismo. Esperanza, en vez de desesperación. Conciencia crítica, en vez de fatalismo frente al poder. Libertad, en vez de opresión. En una palabra: ¡vida, en vez de muerte! ¡En vez de la mala noticia de la muerte de Jesús, la Buena Noticia de su Resurrección!

El *resultado* de la *lectura* de la Biblia debe ser éste: experimentar la presencia viva de Jesús y de su Espíritu presente en medio de nosotros. Es El quien abre los ojos sobre la Biblia y sobre la Realidad y lleva a

compartir la experiencia de la Resurrección, como continúa sucediendo hoy en los encuentros comunitarios.

2.1.4. La acción del Espíritu Santo

Estos son los tres factores que ayudan a entender la actual coyuntura. Como decimos, hay un cuarto factor, el más importante de todos, que no puede ser evaluado ni verificado, pero que actúa a través de los otros tres factores. Es la acción del Espíritu Santo que invisiblemente actúa en nuestra experiencia y la conduce. "¡El que tenga oídos, oiga lo que el Espíritu dice a las iglesias!" (Ap 2,7.11.17.29; 3,6.13.22).

Así, a partir de los años sesenta y setenta, el pueblo comenzó a leer la Biblia. Los Círculos Bíblicos tuvieron una expansión muy rápida. En pocos años se divulgaron en todo Brasil, señal de que estaban respondiendo a una exigencia real. Nadie sabe cuántos Círculos Bíblicos hay actualmente. Únicamente el Espíritu Santo. Ellos fueron y continúan siendo la raíz de un nuevo modo de ser iglesia.

2.2. Tres etapas, tres aspectos

En el transcurrir de todos estos años fueron apareciendo tres aspectos de la interpretación *popular*, aspectos simultáneos, mezclados entre sí. A lo largo de los años, cada uno de ellos fue teniendo su momento privilegiado. Son como tres etapas. Se trata de tres aspectos de la misma actitud interpretativa del pueblo frente a la Biblia. Ellos indican los tres objetivos distintos que están presentes y mezclados, a veces en conflicto, en el uso *popular* de la Biblia.

2.2.1. Conocer la Biblia – Instruir

El proceso de conocer mejor la Biblia comenzó ya en el siglo XIX con el trabajo renovador de exegetas europeos, tanto evangélicos como católicos. Los nuevos descubrimientos trajeron nuevos conocimientos, abrieron una nueva ventana sobre el texto bíblico y sobre el contexto de su origen.

El deseo de conocer la Biblia estimuló a mucha gente a una *lectura* frecuente. En la Iglesia Católica, la renovación de la exégesis, las encíclicas de León XIII, Benedicto XV y Pio XII, las nuevas traducciones de la Biblia y el trabajo de divulgación de los exegetas llevaron a la Biblia a una mayor cercanía al pueblo. Además, en Brasil, como ya mencionamos, lo que ayudó a provocar en los católicos un interés mayor por la Biblia fue el vigor misionero de las iglesias evangélicas de misión.

Fueron surgiendo, en todo lugar, semanas bíblicas, cursos bíblicos, escuelas y escuelitas bíblicas, competencias y maratones bíblicos, y muchos otros movimientos e iniciativas para divulgar la Biblia y estimular su *lectura* como, por ejemplo, los así llamados *Mes de la Biblia*, que fue celebrado durante más de 25 años y continúa hoy en muchos lugares, o el *Movimiento de la Buena Nueva*. Este nació, inicialmente, como un movimiento más apologético de defensa del catolicismo contra la creciente influencia de las iglesias evangélicas. Hoy, es uno de los movimientos de evangelización liberadora más difundidos que anima más de quince mil grupos en varios estados brasileños. Es difícil recordar y enumerar todas las iniciativas que la creatividad *popular* inventó para divulgar la *lectura* y el conocimiento de la Biblia.

2.2.2. Crear Comunidad – Celebrar

En la medida en que la Palabra empezaba a ser conocida, ella producía sus frutos. El primer fruto fue aglutinar personas y crear comunidad. Semanas bíblicas populares, difusión de la Biblia en lengua vernácula, cursos, encuentros, talleres, innumerables grupos y círculos bíblicos, desde la Biblia, movimiento de la Buena Nueva: todo esto produjo un fervor comunitario muy grande en torno a la Palabra de Dios. El movimiento de renovación litúrgica hizo que se multiplicaran e intensificaran las celebraciones de la Palabra.

Fueron surgiendo y creciendo las Comunidades Eclesiales de Base que a su vez, suscitaban, en todas partes, los círculos bíblicos, grupos de reflexión, grupos de oración. Ya, a comienzos de los años setenta, tenemos la iniciativa de los Encuentros Intereclesiales de las Comunidades de Base, que fueron sucediendo periódicamente y en el año 2000 celebraron el décimo Intereclesial en Porto Seguro, Bahía, con ocasión de la conmemoración de los 500 años de llegada de los europeos al continente americano. La dimensión comunitaria llevó a renovar varias parroquias y a organizarlas como comunidad de comunidades.

Aquí conviene mencionar el fenómeno intrigante de la evasión en masa de los fieles de las iglesias tradicionales a las iglesias pentecostales, que tiene que ver con el cambio socio-económico en los últimos cincuenta años. A mitad del siglo XX, alrededor del 75% de la población brasileña vivía en el campo. La industrialización y el éxodo rural produjeron un cambio radical. Según el censo de 2001, el 82% de la población vive en la ciudad y apenas el 18% en el campo. Ahora, lo que antes parecía imposible, hoy es un hecho normal: antes, la autoridad moral mayor que en el Brasil orientaba las conciencias era la Iglesia Católica. En las pequeñas ciudades del interior, el

párroco ejercía un poder sagrado muy fuerte. Difícilmente el pueblo tenía el coraje de enfrentar o romper con ese sistema secular. Hoy, en nombre de una experiencia comunitaria en los grupos pentecostales de las periferias de las grandes ciudades, millones de brasileños rompen con aquello que antes era la mayor autoridad moral. Por más contradictorio y ambivalente que pueda parecer este hecho, no deja de tener un aspecto positivo: en nombre de la Palabra de Dios y de un encuentro con Jesús, el pueblo tiene el coraje de romper y transitar nuevos caminos que tal vez no sean nuevos, pero que son diferentes y poseen una dimensión comunitaria muy profunda.

2.2.3. Servir al pueblo – Transformar

Especialmente a partir de 1968, se fue dando un paso más. El conocimiento de la Biblia y la preocupación comunitaria encontraron su objetivo que es el servicio al pueblo. No teniendo dinero ni tiempo para leer libros acerca de la Biblia, los pobres en sus comunidades y en los círculos bíblicos comenzaron a leer la Biblia a partir del único criterio de que disponían, a saber, su vida de fe vivida en comunidad, y su vida sufrida de pueblo oprimido. Leyendo así la Biblia, descubrieron lo obvio que no conocían: una historia de opresión igual a la que ellos mismos sufrían, una historia de lucha por los mismos valores que ellos persiguen hasta hoy: tierra, justicia, compartir, fraternidad, vida digna. El resultado de esta práctica liberadora fue explicitado en la Teología de la Liberación que intenta sistematizar la nueva vivencia que está ocurriendo en las comunidades.

Es el período en el que empieza a ser acentuada la dimensión política de la fe. En la Iglesia Católica, desde el Concilio Vaticano II y sobre todo desde la conferencia episcopal de Medellín (1968), ocurrió una evolución importante. Frente a la situación dramática de los indios, se creó el CIMI (Conselho Indigenista Missionário). Frente a la situación cada vez peor de los agricultores, se creó la CPT (Comissão Pastoral da Terra). Frente a la situación de los obreros, se creó la CPO (Comissão Pastoral dos Operários). Frente a la situación de los pescadores, se creó la CPP (Comissão Pastoral dos Pescadores). Son instrumentos nuevos de pastoral que ayudan a estas clases y grupos de personas a defender mejor su vida, su tierra, sus derechos, su identidad. Ellos tienen en común lo siguiente: aparecieron por causa de la fe renovada en Jesús y, como Jesús, defienden la vida, son ecuménicos, incomodan a la sociedad establecida, provocan polémica. Todo esto revela la evolución en la conciencia que las iglesias tienen de sí mismas y de su misión: luchar por la defensa de la vida amenazada del pueblo. En este mismo período de los años setenta surge el CEBI, el Centro Ecuménico de Estudios Bíblicos para la pastoral *popular*, que tiene como objetivo articular, explicitar, profundizar, divulgar y legitimar la *lectura* de la Biblia que el pueblo venía haciendo en sus comunidades.

Aquí deben ser recordados los mártires, los testigos de la fe, esa "nube de testigos a nuestro alrededor" (Hb 12,1), que dieron su vida por la libertad, la justicia y la fraternidad. Así como el autor de la Carta a los Hebreos hace memoria de los testigos de la fe (Hb 11,1-40), la *Agenda Latinoamericana*, cada nuevo año, hace memoria de los millares y millares de mártires latinoamericanos y caribeños, hombres y mujeres, laicos y religiosos, conocidos y anónimos, que imitaron a Jesús quien dice: "Yo vine para que todos tengan vida y la tengan en abundancia" (Jn 10,10).

3. La dinámica interna del proceso de interpretación

En la *lectura* que las comunidades hacen de la Biblia, a pesar de las diferencias propias de cada país o región, existe un método cuyas características básicas son comunes a todos. Un método es mucho más que simples técnicas o dinámicas. Es una actitud que se toma frente a la Biblia y frente a la propia vida. El método de los pobres se caracteriza por estos tres criterios:

1) Los pobres llevan consigo a la Biblia los problemas de su vida. Leen la Biblia a partir de su lucha y su *Realidad*.

2) La *lectura* es hecha en *Comunidad*. Es, antes que todo, una *lectura* comunitaria, una práctica orante, un acto de fe.

3) Ellos hacen una *lectura* obediente: respetan el *Texto* y se ponen a la escucha de lo que Dios tiene que decirles, dispuestos a cambiar si Él lo exige.

Estos tres criterios (Texto, Comunidad, Realidad) se articulan entre sí para un mismo objetivo: *escuchar a Dios hoy*. Ellos actualizan a su modo el mismo método que aparece en el episodio de Emaús (Lc 24,13-35). Son como tres aspectos o etapas de una misma actitud Interpretativa frente a la Biblia. Entre los tres existe una dinámica interna que marca el proceso de interpretación *popular: conocer la Biblia* lleva a convivir en comunidad; *convivir en comunidad* lleva a servir al pueblo; *servir al pueblo*, a su vez, lleva a desear un *conocimiento* más profundo del contexto del origen de la Biblia, y así sucesivamente. Es una

dinámica que no termina nunca. Estos tres aspectos: uno nace del otro, supone lo otro y lleva al otro.

El esquema explica lo que queremos comunicar:

Realidad Comunidad Biblia

No importa tanto por cuál de los tres aspectos se inicia el proceso de interpretación. Esto depende de la situación, de la historia, de la cultura y de los intereses de la comunidad o del grupo. Lo que importa es percibir que un aspecto queda incompleto sin los otros dos.

Generalmente, en todas las comunidades hay personas que se identifican con uno de estos tres aspectos: 1) personas que quieren conocer la *Biblia* y se interesan por el estudio; 2) personas que insisten más en la *Comunidad* y en sus funciones internas; 3) personas más preocupadas en transformar la *Realidad*, sirviendo al pueblo en la política y los movimientos populares.

Todo esto produce tensiones entre varios grupos e intereses. Estas tensiones son saludables y fecundas. Por ejemplo, en algunos lugares, la práctica política más intensa de los últimos años está pidiendo, ahora, un *conocimiento* más profundo del texto bíblico y del contexto social donde este texto fue producido, y un *vivencia comunitaria* más intensa de la espiritualidad de la liberación. En otros lugares, la vivencia comunitaria llegó a su límite y está pidiendo una acción más comprometida con los movimientos populares. En otras palabras, las tensiones ayudan a crear un equilibrio que favorece la interpretación de la Biblia, e impiden que ella se torne unilateral.

A veces, sin embargo, estas tensiones son negativas y pueden llevar a cada uno de los tres aspectos a cerrarse sobre sí mismos y a excluir a los otros dos. El itinerario de la interpretación *popular*, muchas veces, es intenso y conflictivo, con riesgo de encerrarse o de retroceder.

Cuando la comunidad alcanza el objetivo de uno de estos tres aspectos (conocer, convivir o transformar), algunos miembros, por fidelidad a la Palabra, quieren avanzar y dar un paso adelante, y otros, en nombre de esta misma fidelidad, rehúsan la apertura. Es el momento de la crisis y también de la gracia. No siempre vence el grupo que quiere avanzar.

1) Todos los movimientos pastorales usan la *Biblia* y en ella se apoyan. En nombre de la Biblia, los fundamentalistas rechazan la interpretación y la apertura a la realidad. En algunos lugares, los grupos bíblicos que se cerraron en torno a sí mismos y a la *lectura* de la Biblia, se convirtieron en los grupos más conservadores de la parroquia. El propio exegeta puede correr el riesgo de cerrarse en el estudio liberal e incluso progresista del texto bíblico, hasta ponerse al servicio de las fuerzas conservadoras de la opresión.

2) Muchos movimientos se cierran en lo *comunitario*, en lo místico, en lo carismático, y rehúsan la apertura a lo social y a lo político. Ellos se abren al servicio a los pobres (¡y mucho!), pero no en una línea de transformación y de liberación. Dejan tranquila la conciencia de los opresores y no incomodan el sistema en que vivimos.

3) Existe también el cerrarse desde el lado opuesto, aunque con menor frecuencia. A veces sucede lo siguiente. Una comunidad al alcanzar un alto grado de concientización y compromiso político comienza a dar menos importancia a la vivencia comunitaria, a las devociones personales, a las romerías y procesiones. Todo eso, para ellos, puede estar manipulado con relativa facilidad por la ideología dominante, y concluyen, de manera apresurada, que tales prácticas no contribuyen suficientemente a la transformación. Por eso, corren el peligro de cerrarse en lo social, en lo político, en el servicio al pueblo, olvidándose de la dimensión espiritual y mística de la convivencia comunitaria.

Aunque comprensibles, posiciones así de cerradas son trágicas, porque ninguno de los tres alcanza el sentido por sí mismo. Para superar este peligro, es importante mantener un ambiente de diálogo. Pues donde la palabra humana circula con libertad y sin censura, allí la Palabra de Dios engendra libertad.

4. Novedad y alcance de la interpretación popular

Dentro de la interpretación que los pobres hacen de la Biblia existe una novedad de gran alcance para la vida de las iglesias. Novedad antigua que viene de lejos y retoma algunos valores básicos de la Tradición común. Siguen siete puntos que, de una u otra forma, señalan el itinerario:

1) El *objetivo* de la interpretación no es buscar informaciones sobre el pasado, es aclarar el presente con la luz de la presencia de Dios en medio de nosotros, Dios liberador; es interpretar la vida con la ayuda de la Biblia. Redescubrir en la práctica la nueva visión de la Revelación, de la que hablamos arriba.

2) El *sujeto* de la interpretación ya no es el exegeta. Interpretar es una actividad comunitaria en la que todos participan, cada uno a su modo y conforme a su capacidad, inclusive el exegeta que en ella ejerce un papel especial. Por eso, es importante tener a la vista tanto la fe de la comunidad, como hacer parte efectiva de una comunidad viva y buscar el *sentido común* aceptado por esta comunidad. Esta pertenencia efectiva ejerce una influencia crítica sobre la función de la exégesis científica que, así se pone mejor al servicio de la comunidad. Lo mismo vale para la teología. Por causa de los cambios ocurridos en el mundo la teología de la liberación entró en crisis y está en una fase de revisión. Por otro lado, es bueno constatar que la *lectura popular* no está en crisis, sino que sigue creciendo en todos lados. Pues, como dijimos, el sujeto no es el exegeta, sino el pueblo de las comunidades eclesiales de base.

3) El *lugar social* desde donde se hace la interpretación es a partir de los pobres, los excluidos y los marginados. Esto modifica la mirada. Muchas veces, por falta de una conciencia social más crítica, el intérprete es víctima de los prejuicios ideológicos y, sin darse cuenta, usa la Biblia para legitimar el sistema de opresión que deshumaniza.

4) La *lectura* que relaciona la Biblia con la vida es *ecuménica* y *liberadora*. *Lectura* ecuménica no quiere decir que católicos y protestantes discuten sus divergencias para llegar a una conclusión común. Esto puede ser una consecuencia. Lo más ecuménico que tenemos es la vida que Dios nos dio. En América Latina y el Caribe, la vida de gran parte de la población corre peligro, ya que ésta ha disminuido. *Lectura* ecuménica es interpretar la Biblia en defensa de la vida y no en defensa de nuestras instituciones y confesiones. En la actual situación en que viven los pueblos latinoamericanos y caribeños, una *lectura* en defensa de la vida, necesariamente debe ser liberadora. Por eso mismo, ella es conflictiva. Se hizo señal de contradicción. Por ser ecuménica es liberadora, extrapoló las fronteras de las instituciones y ahora es leída desde los diferentes grupos de marginados: negros, indios, mujeres, homosexuales. El criterio básico no es la Iglesia, sí la vida, leída a través de los ojos de raza, de género, de cultura, de clase. O sea, el criterio es explicitar el misterio de la Iglesia tal como fue definido por Pablo:

> Todos los bautizados en Cristo, son revestidos de Cristo: ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos ustedes son uno en Cristo Jesús (Gál 3,27-28).

5) Aquí aparece la característica propia de la exégesis *popular*. El problema mayor entre nosotros no es, como en Europa, la fe que corre peligro por causa de la secularización. Es *la vida que corre serio peligro* de ser eliminada y deshumanizada por un sistema económico injusto y excluyente. Y lo que es peor, la propia Biblia corre peligro de ser utilizada para legitimar esta situación en nombre de Dios. Como en los tiempos de los reyes de Judá y de Israel, se usa la Tradición del pueblo de Dios para legitimar a los ídolos. La Biblia fue usada para legitimar la conquista de las Américas, la política del *apartheid*, las dictaduras militares y la represión. Uno de los mayores represores y torturadores decía: "Mi libro de cabecera es el evangelio de San Mateo". Y Pinochet siempre se comparó con Moisés, liberador de su pueblo. La interpretación *popular* descubre, revela y denuncia esta manipulación.

6) El *método* y la *dinámica* usados por los pobres en sus reuniones son muy simples. Ellos no acostumbran recurrir a un lenguaje intelectual, discursivo, lleno de argumentos racionales. Al igual que la Biblia, prefieren su propia manera que es contar hechos y utilizar comparaciones. El lenguaje *popular* funciona por asociación de ideas. Su primera preocupación no es *saber*, sino *hacer descubrir*. Mucho ayudó en todo esto el método de la pedagogía del oprimido de Paulo Freire.

7) Aparecen con mayor claridad la *función* y los *límites de la Biblia*. Los límites son éstos: la Biblia no es un fin en sí misma, está al servicio de la interpretación de la vida. Ella solita no funciona y no logra abrir los ojos, porque lo que abre los ojos es el compartir el pan, el gesto comunitario. La Biblia debe ser interpretada dentro de un proceso más amplio, que tiene en cuenta la comunidad y la realidad. La Biblia es como el corazón: cuando es sacado fuera del cuerpo de la comunidad y de la vida del pueblo, ¡muere y hace morir!

5. Aparecen nuevos caminos, surgen nuevos problemas

5.1. La lectura feminista o lectura de género

Esta *lectura* cuestiona y relativiza la secular *lectura* masculinizada hecha por las iglesias para mantener el sistema patriarcal. Ella no puede ser descartada como un fenómeno pasajero ni como una de las tantas curiosidades exegéticas sin mayores consecuencias. Ella es una de las características más importantes que viene surgiendo desde dentro de la *lectura popular* de la Biblia. Su alcance es mucho mayor de lo que podría parecer a primera vista. En Brasil ella adquiere una relevancia mayor por causa de la aplastante mayoría de mujeres que participan activamente en los grupos

bíblicos y sustentan la lucha del pueblo en muchos lugares. En el CEBI es grande el número de asesoras que se formaron en los últimos años y que están profundizando la *lectura* de género no como un nuevo sector, sino como una característica que debe marcar toda la *lectura popular* que hacemos.

5.2. ¿Cómo enfrentar la realidad del fundamentalismo?

Lo encontramos en las actividades de masas promovidas por las redes de televisión, por los sacerdotes cantores que aparecen. En los encuentros bíblicos organizados por el CEBI, abiertos a diversos sectores de la vida de las iglesias, aparece cada vez más el siguiente fenómeno. El estudio y la interpretación de la Biblia son hechos en una línea claramente liberadora. Sin embargo, en las celebraciones, las conversaciones de los grupos, las preguntas, aparece una actitud interpretativa diferente en la que se mezcla fundamentalismo con teología de la liberación. ¡Sobre todo en los jóvenes! ¿Cómo explicar este fenómeno? ¿De dónde viene? ¿Del contacto con la línea conservadora, con la línea carismática, con los pentecostales? ¿Será que también viene de las deficiencias de la actitud liberadora frente a la Biblia? ¿No será que viene de algo aún más profundo que está cambiando en el subconsciente de la humanidad? Pues la realidad del fundamentalismo existe tanto en las iglesias cristianas como en otras religiones: judaísmo, islamismo, budismo... Existe incluso un fundamentalismo secularizado.

> El fundamentalismo es un peligro. Él separa el texto del resto de la vida y de la historia del pueblo y lo absolutiza como la única manifestación de la Palabra de Dios. La vida, la historia del pueblo, la comunidad ya no tendría nada que decir sobre Dios y su Voluntad. El fundamentalismo anula la acción de la Palabra de Dios en la vida. Es la ausencia total de conciencia crítica. El distorsiona el sentido de la Biblia y alimenta el moralismo, el individualismo y el espiritualismo en la interpretación. Es una visión alienada que agrada a los opresores del pueblo, pues ella impide que los oprimidos tomen conciencia de la iniquidad del sistema montado y sostenido por los poderosos [1].

En la Iglesia Católica, por primera vez, el documento *La Interpretación de la Biblia en la Iglesia* critica con fuerza el fundamentalismo como una cosa nefasta que no respeta suficientemente el sentido de la Biblia.

[1] Colección: *Tua Palavra é Vida I: A Lectura Orante da Bíblia*. Publicações CRB, 1990, pág. 22.

5.3. La búsqueda de la espiritualidad y nuestro método de interpretación

Por todas partes se oye y se siente el deseo de mayor profundidad, de mística, de espiritualidad. La Biblia, de hecho, puede ser una respuesta a este deseo. Porque la Palabra de Dios posee dos dimensiones fundamentales. De un lado, ella trae *Luz*. En este sentido, ella puede contribuir a aclarar las ideas, desenmascarar las falsas ideologías y comunicar una conciencia más crítica. De otro lado, ella trae una *Fuerza*. En este sentido, ella puede animar a las personas, comunicar coraje, traer alegría, ya que ella es fuerza creadora que produce lo nuevo, engendra pueblo, crea hechos, hace amar. Infelizmente, con mucha frecuencia, en la práctica pastoral estos dos aspectos de la Palabra se hallan separados. De un lado, los movimientos carismáticos, de otro lado, los de liberación. Los carismáticos hacen mucha oración, pero a menudo carecen de visión crítica y tienden a una interpretación fundamentalista, moralizante e individualista de la Biblia. Por eso, su oración, muchas veces, carece de fundamento real en el texto y la realidad. Los movimientos de liberación, por su parte, tienen mucha conciencia crítica, pero no es raro que carezcan de perseverancia y de fe, cuando se trata de enfrentar situaciones humanas y relaciones entre personas que, dentro del análisis científico de la realidad, en nada contribuyen a la transformación de la sociedad. En ocasiones, ellos tienen una cierta dificultad para ver la utilidad de largas horas gastadas en la oración sin resultados inmediatos. Ya existen varias iniciativas importantes que buscan enfrentar y superar este problema más allá de las divergencias: el proyecto *Tu Palabra es Vida* (Proyecto de formación bíblica para religiosos y religiosas promovido por la Conferencia de Religiosos de Brasil); el equipo de espiritualidad del CEBI, la iniciativa de la Conferencia Nacional de Obispos de Brasil de valorar los cuatro evangelios y los Hechos de los Apóstoles en preparación del Jubileo del Nuevo Milenio, etc.

5.4. La cultura de nuestros pueblos

En el mito de Tucumán, que explica a los indios de la región amazónica el origen del mal en el mundo, la culpable de los males no es la mujer, sino el hombre. En un encuentro bíblico, alguien preguntó: "¿Por qué no usamos nuestros mitos en vez de los mitos del pueblo hebreo?". No hubo respuesta. La misma pre-

gunta fue hecha en un curso bíblico en Bolivia en mayo de 1991. Los participantes, casi todos aymaras, preguntaban: "¿Por qué usar sólo la Biblia? ¡Nuestras historias son más bonitas, menos machistas y más conocidas!". Las religiones de Asia, más antiguas que la nuestra, plantearon estas mismas preguntas hace varios años. ¿Cuál es el valor de nuestra historia y de nuestra cultura? ¿Será que ellas no podrían valer como *nuestro* Antiguo Testamento, donde están escondidas las promesas que Dios hizo a *nuestros* antepasados y donde existe nuestra ley como "nuestro pedagogo hasta Jesucristo" (Gál 3,24)? El evangelio no vino a eliminar ni sustituir el Antiguo Testamento, sí a completarlo y explicitar todo su significado (Mt 5,17). El Antiguo Testamento del pueblo de Israel es el canon o norma inspirada que nos ayuda a percibir y a revelar esta dimensión más profunda de nuestra cultura y nuestra historia, de *nuestro* Antiguo Testamento. En este sentido son muy importantes las distintas iniciativas de *lectura* indígena, negra y de género.

5.5. Necesidad de un estudio más profundo de la Biblia en América Latina y el Caribe

El camino de las Comunidades avanza y se profundiza. Poco a poco, del corazón de esta práctica *popular* está surgiendo una nueva actitud interpretativa que no es nueva, sino muy antigua. Ella necesita ser legitimada tanto a partir de la Tradición de las iglesias como de la investigación exegética. La *lectura* que se hace a partir de los pobres y de la causa de los pobres tiene sus exigencias propias. En la medida en que se avanza, crece el deseo de mayor profundización científica. Hay muchos asesores y asesoras populares a quienes les gustaría conocer las lenguas bíblicas; conocer mejor el contexto económico, político, social e ideológico en que nació la Biblia; llevar hacia dentro de la Biblia las preguntas que hoy angustian al pueblo en la vivencia de su fe. Escasean los asesores y asesoras académicos capaces de responder a esta demanda creciente de formación bíblica de los asesores populares, y de qué hacer frente al nuevo problema que está surgiendo por causa del inmenso crecimiento del fundamentalismo (mucho más peligroso que cualquier otro –ismo).

La práctica de la *lectura* bíblica hecha en las Comunidades Eclesiales de Base en América Latina y el Caribe, ya adquirió una cierta repercusión en las iglesias, pues está produciendo discusiones, reacciones y adhesiones en muchos lugares. Esto se vio claramente en los encuentros Intereclesiales realizados desde los años setenta, en el Encuentro Mundial de la Iglesia Luterana efectuado en Curitiba en enero de 1990, en el Encuentro Mundial de la FEBIC en Bogotá en julio de 1990. Existen muchas otras señales del interés en otros continentes por la *lectura* que se hace de la Biblia aquí. Por todo eso, es importante comenzar a pensar con seredad en la creación de centros de investigación y de formación bíblica orientados a partir de los problemas reales que sentimos en las comunidades.

El CEBI es un intento que busca responder a este "Signo de los Tiempos". Fundado en 1978, creció y se expandió con rapidez. Ahora existe organizado en prácticamente todos los estados de Brasil prestando servicios a un número cada vez mayor de iglesias. Además, recibe solicitudes de varios países de América Latina y el Caribe, África y Europa para un intercambio de este tipo de *lectura* bíblica.

6. Historias paralelas que se iluminan mutuamente para alegría de muchos

6.1. Revelación de un nuevo rostro de Dios

En un grupo de amigos alguien mostró una fotografía donde se veía un hombre de rostro severo, con el dedo levantado, casi agrediendo al público. Todos quedaron con la idea que se trataba de una persona inflexible, antipática, que no permitía intimidad. En ese momento llegó un joven, vio la fotografía y exclamó: "¡Es mi papá!". Los otros miraron hacia él y, apuntando a la fotografía, comentaron: "Papá severo, ¿eh?". Él respondió:

> No, no, no, es muy cariñoso. Mi papá es abogado. Esa fotografía fue sacada en el tribunal, cuando él denunciaba el crimen de un hacendado que quería desalojar una familia pobre que estaba viviendo en un terreno baldío del municipio hacía varios años. Mi papá ganó la causa. ¡Los pobres no fueron desalojados!.

Todos miraron de nuevo y dijeron: "¡Qué fotografía simpática!". Como por un milagro, él se iluminó y tomó otro aspecto. Aquel rostro tan severo adquirió los razgos de una gran ternura. Las palabras del hijo cambiaron todo sin cambiar nada. Las palabras y los gestos de Jesús, nacidos de su experiencia de hijo, sin cambiar una letra, ni siquiera una coma, cambiaron el sentido del Primer Testamento (Mt 5,17-18). El Dios

que parecía tan distante y severo, al punto de que el pueblo no tenía coraje de pronunciar su Nombre, adquirió los razgos de un Padre bondadoso de gran ternura. Lo mismo sucede hoy en las Comunidades Eclesiales de Base. La experiencia humanizadora de convivencia comunitaria y de lucha en pro de justicia y fraternidad origina una nueva experiencia de Dios y de vida que se transmite por medio de la participación de las personas en los Círculos Bíblicos y encuentros comunitarios, comunicándoles un criterio nuevo de interpretación. Aquí está la fuente escondida y generadora del proceso de la *lectura popular* de la Biblia en América Latina y el Caribe.

6.2. Más allá de la letra, el espíritu comunica vida

El apóstol Pablo decía: "La letra mata, mas el Espíritu da vida" (2Cor 3,6). Para Pablo, la *letra* era la historia del pueblo descrita en el Antiguo Testamento. El *Espíritu* era el rumbo que existe dentro de la historia. En tiempos de Pablo, algunos judíos se cerraban dentro de su propia historia (letra) y no aceptaban que ella estuviese orientada a terminar en la Buena Nueva de Dios que Jesús nos reveló (2Cor 3,13). Por eso Pablo afirma que la *letra* ya no les comunica vida. Hoy, igualmente, *la letra mata* cuando las personas se cierran en su propio pensamiento y no quieren percibir que dentro de nuestra historia existe el hilo de oro de la acción del Espíritu de Dios que nos dirige a la vida plena. La letra mata cuando reducimos la imagen de Dios al tamaño de nuestras ideas y de nuestras iglesias. Al contrario. La letra desata y revela el *Espíritu que comunica vida* cuando las personas se abren más allá de sí mismas, de su propio mundo e Iglesia, y tratan de descubrir el rumbo hacia el cual conduce su historia, su cultura, su Iglesia. Ahí, su horizonte se abre hacia la experiencia siempre renovada de Dios en la vida. Ahí, la letra de la Biblia se hace para ellas gramática que las ayuda a leer lo que el Espíritu nos habla a través de nuestra vida y de la historia de nuestros pueblos. Ella ayuda a revitalizar las confesiones religiosas en búsqueda del Reino de Dios.

6.3. Superando los prejuicios, la imagen de Dios se purifica

La experiencia de Dios, la imagen de Dios, se transmite no tanto por lo que informamos sobre Dios mediante las doctrinas que enseñamos, sino mucho más por lo que transmitimos a través de las actitudes que tomamos. Así, sin ni siquiera hablar de Dios, somos un reflejo suyo. Algo se comunica. La imagen de *Dios-juez-que-condena* produce gente miedosa. La imagen de *Dios-todopoderoso-sólo-nuestro* puede producir gente intolerante. La imagen de *Dios-ternura-madre-y-padre* suscita personas acogedoras y solidarias. La experiencia de Dios se refleja en las relaciones humanas. La Biblia puede ayudarnos a purificar nuestra imagen de Dios y a humanizar nuestra vida. A lo largo de sus páginas corre la expresión de una doble experiencia. De un lado, una experiencia siempre renovada de vida, que lleva a las personas a descubrir y criticar las imágenes erradas de Dios. De otro lado, una experiencia siempre renovada de Dios, que lleva a las personas a descubrir y criticar actitudes y leyes religiosas represivas contra la vida. Hasta llegar a Jesús que es, para nosotros cristianos y cristianas, revelación plena de Dios y del sentido de la vida. Todo esto está empezando a nacer como una semilla de mostaza.

6.4. ¡Humanizando las relaciones, la vida se diviniza!

La imagen verdadera de Dios es ser humano, porque Él nos hizo a su imagen y semejanza, Él nos hizo hombre y mujer (Gn 1,27). Por eso, la experiencia de Dios verdadero solamente es verdadera cuando ella crea una relación que humaniza las personas y las hace acogedoras y solidarias, comprensivas y amigas. Pues, si Dios nos hace humanos, lo que más honra a Dios y más refleja su imagen es la humanización progresiva de la vida. Para nosotros, cristianos y cristianas, Jesús es el modelo. El papa León Magno dice al respecto de Él: "Jesús fue tan humano, mas tan humano, como sólo Dios puede ser humano". La experiencia siempre renovada de Dios debe producir nuevas relaciones entre nosotros. La última frase del Antiguo Testamento que hace la transición al Nuevo Testamento, expresa la esperanza mesiánica de todo ser humano: reconducir el corazón de los padres hacia los hijos y el corazón de los hijos hacia los padres, para que la tierra no sea destruida (Ml 3,24). Es lo que la humanidad puede y debe esperar de la acción de nosotros los cristianos que seguimos la enseñanza de Jesús. Las Comunidades buscan ser una respuesta a este deseo más profundo del corazón humano. Buscar ser, como Jesús, una Buena Nueva de Dios para todos, sobre todo para los pobres. ■

DIOSAS ASESINADAS Y DIOSAS QUE NO SE DEJAN MATAR

Elsa Tamez [1]

En este artículo la autora presenta tres mitos de la cultura náhuatl, mexicana, en los cuales participan diosas. Dos mitos son de nacimiento de dioses y uno de la creación. A través de los relatos advierte que no todos los mitos son rescatables para las mujeres, pues en muchos de ellos, en el trato a las diosas, se deja ver la cultura patriarcal presente en los relatos y en la transmisión e interpretación de estos.

Me alegro de que en los últimos años las teologías feministas aludan a las diosas ancestrales o presentes en las religiosidades de las diversas culturas. Esto es bueno porque en el imaginario teológico cristiano la fuerza de un Dios masculino es imponente, por más relecturas que hagamos del lado femenino del Dios judeo-cristiano. Las diosas ofrecen nuevas visiones, energías, sabidurías, lados, fisuras, misterios, ausentes en el pensamiento teológico cristiano al cual estamos acostumbrados. Esto es bueno porque nos permite calibrar mejor la teología.

Sin embargo no debemos entusiasmarnos pensando que todo es provechoso y liberador para las mujeres. Mucho del comportamiento de los dioses y las diosas proviene justamente de la visión de las culturas, la cual es patriarcal.

1. Las diosas que barren y muelen, problemas de interpretación

En los mitos mexicanos las diosas abundan tanto como los dioses; esto es porque generalmente cada dios tiene su contraparte femenina. Vienen del principio supremo de la dualidad Ometeótl: la señora de la dualidad Omecíhuatl y el Señor de la dualidad Ometecuhtli (León-Portilla, 1970: 155-163). El Dios de la lluvia (Tlaloc) tiene su contraparte femenina, la diosa Chalchiutlicue, que significa "la que tiene falda de jade", ella es la diosa de las aguas; el Dios Quetzalcóatl tiene a su contraparte Cihuacóatl, etc. Según León-Portilla, todos los dioses y las diosas son máscaras o representaciones del principio supremo dual (*Ibid.*,176).

Cuando en los mitos vemos actuar a las divinidades en sus lados masculinos y femeninos, vemos que las diosas retoman los roles que tenían las mujeres de las diferentes culturas mexicanas. Así, en el precioso mito de Quetzalcóatl sobre la creación del ser humano, toda la acción corresponde a su lado masculino: busca los huesos, lucha en el reino de la muerte por ellos y los fecunda con la sangre de su pene herido por él. La participación de Cihuacóatl, su lado femenino, se reduce a moler en el metate los huesos que le trajo Quetzalcóatl. La hermenéutica del mito presenta el recipiente de los huesos molidos, la materia, para ser fecundados por Quetzalcóatl.

[1] Elsa Tamez es profesora de la Universidad Bíblica Latinoamericana en San José, Costa Rica.

Esto no quiere decir que las diosas no sean poderosas y veneradas, lo son, pues en ellas tanto como en ellos, está siempre el poder destructivo y constructivo, el bien y el mal, un equilibrio necesario en la naturaleza. No obstante, me parece que en los grandes mitos de nacimientos de los dioses más importantes para determinadas culturas mexicanas, así como en los mitos de creación, pareciera que las diosas participan poco, y cuando participan, se convierten en víctimas. Posiblemente sea porque muchos de los roles femeninos son asignados a lo privado, allí donde ellas se desenvuelven a sus anchas, como en la hora del parto, por ejemplo.

Antes de contar las historias quiero aclarar que uno de los problemas para las mujeres que queremos rescatar algunos mitos, es que estos ya vienen saturados de sentidos patriarcales, unos originales y otros añadidos después. Los mexicanos escuchamos los mitos en la casa y en la escuela, y también los leemos en infinidad de literatura. Muchas veces los mitos ya vienen interpretados. Las personas que los van legando en forma oral o escrita, van colocando también su propia visión de mundo, visión patriarcal, y con ello van reforzando lo que en su origen ya había de mal para las mujeres. Digo en su origen porque muchos mitos reflejan la cultura patriarcal ancestral. Más tarde, con la formación del imperio azteca surgen relecturas de los mitos, a la luz de una realidad imperial que necesita justificación. Aquí los sacrificios humanos ofrecidos a dioses y diosas le son fundamentales. Posteriormente, con la conquista, los mitos son recolectados y redactados. Esto supone mediaciones que interpretan a la luz de la realidad de la colonia cristianizada. Los mitos escritos con los cuales contamos hoy día han sido recolectados después de la conquista y son los que se repiten en las escuelas y en los libros.

Voy a relatar tres historias de la mitología mexicana, dos tristes para las mujeres y otra sugestiva. Dos mitos son sobre el nacimiento de dos grandes divinidades: Quetzalcóatl y Huizilopochtli. Quetzalcóatl proviene de la prestigiosa cultura tolteca, acogida más tarde por las demás culturas como la náhuatl; tiene su contraparte femenina llamada Cihuacóatl. Esta historia es de aquellas que nos gusta recordar. El dios Huitzilopochtli es el dios guerrero, del pueblo mexícatl, que dará origen al imperio azteca. Su contraparte femenina es asociada con Coatlicue, su madre, quien muere asesinada justamente cuando el dios nace. Coatlicue es también llamada madre de los dioses porque crea las divinidades representadas en los astros; además del Sol, que es su hijo Huizilopochtli, crea las estrellas y la luna. La tercera y última historia es la de la diosa Tlatecutli, la madre tierra, asesinada por los dioses para crear el mundo. Esta, como la de Coatlicue, es una historia triste.

No es mi propósito analizar los relatos, solamente quiero compartirlos, como un libro abierto, que recuerda la vida de tantas mujeres y de tantas culturas a través de la vida de las diosas mexicanas.

2. Coatlicue, la diosa asesinada por estar embarazada y para crear estrellas

La madre de Huitzilopochtli se llamaba Coatlicue. Ella concibió a Huitzilopochtli milagrosamente siendo virgen. El relato cuenta que una día ella estaba barriendo el templo cuando descendió sobre ella una bola de plumas, como una madeja de hilos. Ella la tomó y se la guardó en el seno, cerca del estómago, "debajo de las enaguas". Cuando terminó de barrer se puso a buscarla pero ya no la encontró. De allí se dice que quedó embarazada.

El haber quedado embarazada causó un gran enojo de parte de sus hijos, que eran cuatrocientos, y de su hija mayor. Sintieron que su honor fue manchado y juraron matarla para vengar el honor de la familia. Cuando los hermanos, capitaneados por la hermana mayor llegan a matarla, Huiltzilopchtli sale del vientre de la madre, completamente armado, y con rayos de luz le corta la cabeza a su hermana y persigue a sus hermanos hasta matarlos a casi todos. La hermana se convierte en la luna y los hermanos en las estrellas, Huiltzilopochtli es el Dios sol. Por eso la diosa Coatlicue es conocida como madre de los dioses: el sol, la luna y las estrellas. Ella también es la Madre Tierra. Su imagen es la de una diosa descuartizada.

La lectura literal de este texto es espeluznante. La mujer, materia, asesinada, por deshonrar a la familia, no deja ser parte de la ideología patriarcal de tantas culturas y por tantos siglos. Coatlicue es la madre tierra, una mujer descuartizada justamente para crear la tierra que da la vida. El nacimiento virginal de Huilzilopochtli ya lo identifica como el Dios guerrero del imperio azteca que se impone sobre los demás pueblos, porque nace armado desde las entrañas de su madre y nace matando para imponerse sobre todos los dioses: las estrellas son sus hermanos ancestros náhuas, adoradores de Quetzalcóatl. Pero no solo nace matando, guerreando, sino que exige sacrificios humanos para poder sobrevivir como el Dios sol.

No me gusta esta historia. Reconozco que las interpretaciones que se hacen son muy interesantes. Por ejemplo, el hecho de que Coatlicue barra el templo se trata de un acto de purificación justo en el centro del templo, lugar sagrado, donde caerá la bolita de plumas. La bolita de plumas que cae de lo alto se trata del

encuentro de lo celestial con lo material para unir los contrarios o salvar la materia. Sin embargo, como mujer, me incomodan las imágenes que producen "el acto segundo" o sea la elaboración del pensamiento. Estas lecturas se parecen a algunas de nuestras relecturas bíblicas para salvar algunos textos que no son liberadores. Desde mi punto de vista no hay justificación para matar, ni siquiera para crear las estrellas o la tierra. En muchos de nuestros mitos las asesinadas para crear el cosmos son las diosas. No son equivocadas las sospechas de que muchos de estos mitos tardíos del tiempo del imperio son utilizados para consolidar el poder del imperio azteca [2].

En todo caso un mito así, por más espiritual que trate de explicarse, sus imágenes no solo pueden reflejar una realidad vivida, sino sustentar divinamente esa realidad de injusticia contra las mujeres. No es que en los mitos todo deba ser luminoso, pues sabemos que el bien y el mal forman parte de la vida y que los dioses de nuestros antepasados encarnan ambos polos, como la vida y la muerte, la guerra y la paz. El problema que veo en las imágenes es que las mujeres muchas veces son las víctimas y que las relaciones de poder entre los dioses y las diosas son desequilibradas, casi siempre a favor de los dioses varones.

3. Chimalma, la diosa que no se deja matar y transforma el mundo con su desnudez

El nacimiento de Quetzalcóatl, llamado también Ce Acatl Quetzalcóatl Topilzin, es bastante diferente al de Huitzilopchtli. Quetzalcóatl es uno de los dioses más venerados de los ancestros hasta ahora, porque a él se le debe la vida y la cultura. Fue el Dios que encontró el maíz y lo dio a la humanidad.

Según el mito los toltecas tenían un gran jefe llamado Mixóatl. Era un guerrero con mucho poder, muchos guerreros le seguían para sus conquistas. Después de fundar una ciudad y asegurar su posición en ese lugar, comenzó a conquistar los pueblos vecinos. En una de sus conquistas, se apareció una hermosa mujer guerrera que no era de su cultura tolteca. Ella se llamaba Chimalma. Cuando ella lo vio, dice la historia que puso su escudo en el suelo, así como su arco y flechas y se paró enfrente de él desnuda, sin su escudo. Mixcóatl se quedó turbado frente a ella y su desnudez, y como no sabía qué hacer empezó a lanzarle sus flechas para matarla. Pero ella las esquivó; la primera la lanzó arriba y ella movió la cabeza, la segunda le pasó por un lado y ella se inclinó hacia el otro, la tercera flecha ella la cogió fácilmente con su mano, la cuarta flecha le pasó por entre las piernas. Mixcóatl, el gran guerrero tolteca se sorprendió, y sin saber qué hacer comenzó a buscar más flechas para atacarla de nuevo. Mientras tanto, Chimalma aprovechó para huir y refugiarse en una cueva.

Más tarde Mixcóatl fue en busca de Chimalma porque quería verla otra vez. Cuenta la historia que como no la encontró empezó a maltratar a las mujeres de Cuernavaca. Las mujeres entre sí protestaron y se fueron a buscar a Chimalma. Cuando la encontraron le dijeron que Mixcoatl la estaba buscando, que tenía que salir a su encuentro porque por no encontrarla maltrataba a las mujeres. Entonces Chimalma salió de su escondite para buscar a Mixcóatl. Cuando lo halló, hizo lo mismo que la primera vez, se quitó sus armas y el escudo, los puso en el suelo y se quedó de pie frente a él, desnuda. Mixcóatl también hizo lo mismo que la primera vez, la atacó con sus flechas y falló en todas las ocasiones. Entonces, viendo que no se podían matar entre sí, se unieron y concibieron a Quetzalcóatl.

Este segundo relato de nacimiento permite hacer diferentes relecturas positivas para las mujeres y para la fundación de sociedades pacíficas [3]. El desnudo de Chimalma es una invitación a que Mixcóatl, símbolo de guerra, se desnude y reinvente la historia, una nueva humanidad. Esta es de las historias que nos hacen sonreír con ternura cuando la recordamos; nos ayuda a pensar que es posible crear otro mundo donde las relaciones interhumanas son justas, evitan la guerra, y no matan a las mujeres, ni estas se dejan matar.

4. Tlatecutli, la diosa asesinada por ser un caos y para crear el mundo

Termino este artículo con uno de los mitos de la creación en la cual participa la diosa Tlatecutli. Este mito es triste. Cuando las mujeres lo recordamos nos deja un sinsabor en la boca. Tal vez porque logramos percibir detrás toda una artimaña inconsciente en la cual se fundan o legitiman estereotipos sobre y contra las mujeres. Por otro lado, molesta un poco la forma como lo recibimos interpretado en algunas literatu-

[2] Según León-Portilla, Huitzilopochtli pasó de un simple numen tutelar de una pobre tribu perseguida a un gran Dios, gracias al "ideólogo-asesor" Tlacaélel. Para otros hay una traición a Quetzalcóatl en estos mitos. Cp. L. Séjourné, 1957,

[3] Cp. E. Tamez, "La fuerza del desnudo", 1986.

ras. Así, por ejemplo, la diosa Tlatecutli es llamada por Roldán Peniche "la abominable diosa Tlatecutli" (Peniche, 1995: 11) [4]; esta interpretación contribuye a justificar el asesinato de esta diosa. Lo mismo podríamos decir de nuestra sospecha de participación del imperio azteca en la relectura del mito, pues en él aparece asimismo la necesidad de alimentar a la diosa con sacrificios humanos, hecho más común durante el imperio que en los tiempos anteriores de las culturas tolteca y náhuatl; además, en este relato Quetzalcóatl es cómplice también.

Tlatecutli es descrita como un monstruo sagrado con muchos ojos, los cuales provenían de todo su cuerpo. Poseía además infinitas bocas que mordían salvajemente. Un día, dos dioses impacientes llamados en su lado masculino Tezcaltipoca y Quetzalcoatl decidieron crear la tierra. Una noche, esos dioses raptaron a la diosa Tlatecutli del cielo y la bajaron. En un lugar donde había agua le permitieron caminar, y escondidos se pusieron a observarla. Ella era un caos venerado, un ente sagrado y estos dioses masculinos se dijeron que era menester fundar la tierra. Entonces los dioses se transformaron en serpientes gigantes y de forma violenta la atacaron, uno agarró la diosa de la mano derecha hasta el pie izquierdo y el otro de la mano izquierda hasta el pie derecho y la estiraron tanto que la partieron en dos. Con ello se fundó la tierra con una parte del cuerpo de la diosa y el cielo con la otra parte. El ultraje tan desgarrador y violento que se le hizo a la diosa Tlatecutli causó horror a los dioses viejos quienes decidieron, como para compensar el dolor de la diosa, que de su cabeza germinara todo lo bueno para que los seres humanos pudieran habitar en la tierra, así:

> ...hicieron de sus cabellos, árboles y flores y yerbas; de su piel, yerba muy menuda y florcillas; de los ojos, pozos profundos y fuentes y pequeñas cuevas; de la boca, ríos y cavernas grandes; de la nariz, valles y montañas (*Ibid.*, pág. 12).

Como vemos, podríamos decir que esta diosa es "una mártir" por la causa de la creación, gracias a ella la humanidad goza de vida, sustento y de bellos paisajes. Sin embargo, jamás hay que olvidar que detrás de este hecho está el crimen causado por los dioses masculinos. Hasta los otros dioses, los más antiguos, se compadecieron de ella y quisieron consolarla, ya que según el mito ella solía llorar desesperadamente por las noches. Para los humanos el remedio no fue tan alentador, porque los sacerdotes, que también eran masculinos, para silenciar sus terribles quejidos, le daban de comer a la diosa corazones humanos. Parece que a ella le gustaban, por lo cual, como dije arriba, hay aquí con este hecho el imaginario ideológico del imperio azteca.

[4] La fuente viene de los cronistas del siglo XVI, de manera que habría que ver cómo fue en realidad en su origen sin la mediación de los cronistas.

Conclusión

He contado tres mitos en los cuales hay una participación activa de las diosas. Dos de los mitos son tristes porque hay asesinato de mujeres; ni Cuatlicue ni Tlatecutli dan su vida voluntariamente para crear el universo o la tierra, ellas son asesinadas para crear el mundo. Ambas son víctimas de estereotipos patriarcales: a Cuatlicue la matan para vengar el honor de la familia; a Tlatecutli la descuartizan porque es temible, es un caos y hay que domesticarla para crear la tierra. Aunque ellas, como todos los dioses y las diosas, sean creadoras y destructuras a la vez, el asesinato no se puede olvidar, es fundante en la civilización.

En el mito del nacimiento del Dios Quetzalcóatl, Chimalma no se dejó matar por el guerrero Mixcóatl, ni tampoco lo mató en el encuentro de esas dos culturas tolteca/no-tolteca, masculina/femenina. Chimalma salió al frente para fundar una nueva cultura "despatriarcalizando" al guerrero con su desnudez. El nacimiento de Quetzalcóatl (y Cihuatlcóatl) sería la esperanza de una civilización que no se funda con asesinatos. No es por azar que de Quetzalcóatl provengan los mitos más favorables para la humanidad, no es por azar que este dios rechace los sacrificios humanos y solo guste de mariposas, símbolo de la resurrección. Quizá por esto es el Dios esperado hasta hoy. Según el mito, el padre de Ce Acatl Quetzalcóatl Topilzin murió muy pronto y él fue educado en la cultura de su madre Chimalma. Chimalma significa mano escudo, porque ella detuvo las flechas con su mano. Ella es quien detiene la guerra. Ella invita a los pueblos de hoy a poner en el suelo los escudos y las flechas y a enfrentar desnudos la guerra; nos invita así a concebir dioses buenos como Quetzalcóatl.

Bibliografía

León-Portilla, Miguel. *La filosofía náhuatl*. México D. F., UNAM, 1970.

Peniche B., Roldán. *Mitología mexicana*. México D. F., Panorama Editorial, 1995.

Séjourné, Laurette. *Pensamiento y religión en el México antiguo*. México D. F., Cultura SEP, 1957.

Tamez, Elsa. "La fuerza del desnudo". En *El rostro femenino de la teología*. San José, DEI, 1986. ■

TECNOLOGÍA, GLOBALIZACIÓN Y RECONSTRUCCIÓN DE LA EDUCACIÓN POPULAR

Marco Raúl Mejía

En el panorama mundial de revolución científico-técnica, la educación popular sufre profundas transformaciones en la medida en que las situaciones y dinámicas de los sujetos y los contextos también se han transformado. Hoy es un imperativo refundamentar los horizontes y caminos de la educación popular a la luz de los nuevos fenómenos y a que los cambios van desde aquellos más sencillos como los operados a nivel de las necesidades, los deseos e intereses de las poblaciones pobres, debidos al acceso a la televisión, hasta otros más complejos relacionados con la inserción de la tecnología en la vida de los países, otrora llamados, del Tercer Mundo, pasando por aspectos como la mediación de los saberes populares frente a la llegada de la tecnología o la discusión sobre las posibilidades de acceso al mundo de las tecnologías de punta. Como ilustración basta referir el ejemplo del uso del teléfono, cuyo promedio en los países del Norte es de 5/6 mil llamadas por persona/año, mientras en el continente africano llega escasamente a 1/10 llamadas por persona/año.

Pero más allá del planteamiento sobre su necesaria transformación, algunos sectores que encarnan el pensamiento liberal y otros más desde el optimismo tecnológico, proponen de manera explícita el fin de la educación popular ya que en su perspectiva, sus propósitos podrían subsumirse y reorganizarse en lo *liberal*, a través de las actuales formas de la ciudadanía y de la sociedad civil mediante la amplia integración de los grupos pertenecientes a la órbita de lo popular. Sin duda este planteamiento deviene de la pérdida del perfil clasista que resulta de la crisis y transformaciones del trabajo, que a muchos se les aparece como la disolución de lo popular.

A este respecto, el debate está abierto y plantea un importante reto dar cuenta de los nuevos sentidos y rumbos de una educación popular con pertinencia y coherencia frente a los nuevos fenómenos y dinámicas del siglo XXI.

1. Usos de lo popular cuestionados

La idea de lo popular desarrollada durante toda la modernidad, exige una relectura en razón de los cambios que la globalización ha implicado no sólo en la órbita de las relaciones sociales del capitalismo, sino además, en las formas de los comunitarismos y de los nacionalismos. Los principales aspectos en los cuales esa visión tradicional de lo popular es replanteada son los siguientes:

1.1. En la fragmentación de las culturas populares

La cultura, o mejor las culturas, que durante mucho tiempo fueron centrales para la definición de lo popular, hoy enfrentan realidades nuevas fruto de los procesos comunicativos de la revolución científico técnica de la globalización, pues han perdido su ubicación en el territorio, no son fácilmente ubicables en sus lugares de origen ni en las comunidades estables.

Así, encontramos fragmentos de mundos indígenas habitando algunas ciudades capitales, integrándose a los círculos del consumo y de la producción por ejemplo, incorporando en su producción artesanal

formas artísticas más universales. De estas mezclas surgen híbridos que se constituyen en nuevas formas culturales. De igual modo se pueden señalar los cambios en la esfera sindical agenciados por los obreros jóvenes, quienes se vinculan al mundo del consumo construyendo nuevos símbolos globales a través de gustos, consumos musicales o *hobbies* que producen un desplazamiento de la cultura obrera tradicional a la cual estaban ligados.

1.2. La emergencia de las culturas híbridas

Lo popular estaba referido a un territorio y a unos procesos de explotación en los que resultaba evidente la separación de las formas tradicionales de las culturas cultas y de las culturas incultas, así como de las de los grupos sociales altos y bajos. Sin embargo, el fenómeno de medios masivos generado por la revolución tecnológica hace que el repertorio cultural no se construya específicamente desde la tradición ni desde el origen de clase, sino que sea atravesado por infinidad de procesos que modifican costumbres, acciones y dinámicas organizativas dando paso a un consumo afín en diferentes sectores de clase. Esto hace que el hecho de clase sea un elemento más y en algunas ocasiones, irrelevante, para el surgimiento de algunas de las realidades culturales de los distintos sectores.

Los casos más comunes se han dado a través de maneras de vestir, consumos musicales, formatos de televisión o de cine, elementos que producen un cambio y una reorganización de imaginarios, sentidos y deseos, ampliando los campos en los cuales se libran las luchas de poder en la sociedad actual.

1.3. La emergencia de la tecnología y su uso técnico

La esfera de lo doméstico se ha visto inundada por una gran cantidad de aparatos y de medios que antes estaban reservados a una élite. Es así como hoy, los trabajos de investigación en comunicación muestran que en América Latina y el Caribe el 98% de los hogares tienen televisión. Este hecho, aparentemente simple, evidencia una ruptura con la idea de una cultura popular no adulterada hecha por los mismos sujetos populares. Sin duda, luego de la irrupción de la televisión se produce un híbrido que interrelaciona ese mundo técnico con elementos de la cultura local, configurándose nuevos imaginarios de acción y produciéndose una transformación en el mundo de intereses, necesidades y deseos de los diversos grupos humanos.

1.4. La desterritorialización

El mundo de hoy asiste a un vertiginoso desarraigo de lo físico, a un desplazamiento de la raigambre cultural y a un debilitamiento de la afiliación al hogar, características que marcaban con fuerza a muchas culturas en las que era central tanto lo terrígeno como la consanguinidad. El fenómeno tecnológico ha originado migraciones y desplazamientos, tanto físicos como simbólicos, que construyen realidades y mundos más allá de lo familiar y que se configuran no sólo en lo urbano sino en otras muchas modalidades de comunidad atravesadas por las posibilidades de las nuevas tecnologías y por la creación de nuevas identidades por vía del consumo.

En la actualidad se plantea que existe una sustracción del valor tradicional del territorio, asentado en aspectos físicos, culturales y de filiación, y una desvalorización y desplazamiento de lo afectivo hacia lo social y lo económico. A la vez, se han desarrollado nuevas competencias y lazos para sobrevivir y articularse en ámbitos mucho más amplios alejados del territorio.

1.5. La aparición de la industria cultural de masas

Este fenómeno afianza una globalización cultural (que rebasa la crítica de los años setenta fundamentada únicamente en el análisis del consumo) creando un extraño *collage* en el que se revitaliza lo viejo con lo nuevo generando interdependencias entre formas cultas, culturas orales, iconos de masas, entre otros, muy visibles en todo el consumo de música, telenovelas o programas de concursos. En esa mezcla emerge una identidad fragmentada que reorganiza procesos y actividades más allá de las asignadas por los diferentes grupos sociales y que abren caminos hacia nuevas modos de organización, imaginarios y formas de encuentro. Estas dinámicas han complejizado las estructuras simbólicas de dominación ocultas en las tradiciones de los grupos populares.

1.6. El ciudadano consumidor

Tal vez uno de los lugares donde la globalización ha marcado claramente su impronta, es en la constitución de un ciudadano consumidor, organizado desde una lógica individual y con una manifestación social equivalente a su capacidad de ser exitoso en el mercado, hasta el punto que su reconocimiento social lo obtiene de su posibilidad de consumir unos u otros productos. Esto ha producido una cierta y curiosa homogeneización en el consumo que crea y delimita

niveles fabricando artículos que imitan a los de marca, pero con precios y calidades para las distintas clases. De tal manera, se configuran una serie de ventajas individuales y un contexto de competencia social del consumo que causa inseguridades generalizadas y rupturas de los lazos de solidaridad.

1.7. El desplazamiento de lo popular como lo contrahegemónico

Lo cultural y lo popular al verse modificados, intentan colocar la realización de los intereses contrahegemónicos en otros lugares diferentes. Así, y frente a la preeminencia del discurso liberal, aparece la *ciudadanía* como la nueva posiblidad de ir más allá de las clases sociales realizando los movimientos y los partidos de otra manera, más amplia y plural. Igualmente, la *sociedad civil* aparece como un lugar más amplio en el que se expresan la sociedad y lo público, y en el que se logra la representación de los intereses de todos, no sólo los de las clases populares. De la misma manera, la idea de democracia es recolocada como el lugar privilegiado de la participación y en tanto tal, es de todos y no apenas de los sectores populares.

1.8. La fragmentación de los actores sociales históricos

La globalización, de un lado, con su canto a las realizaciones individuales y la ruptura de las solidaridades y los sentidos de lo colectivo, y de otro, con la creación de nuevas realidades sociales, económicas y culturales, ha debilitado de modo ostensible la representación y por lo tanto, las modalidades de participación y de organización. En ese sentido, muchos de los actores se tornan más reactivos que proactivos dando pie a procesos muy aislados y locales que no permiten la transformación hacia nuevas alternativas de representación y que hacen que ésta aparezca prisionera de los planteamientos y formas del pasado.

1.9. La descentración y fragmentación del poder

Por los cambios que introduce, la globalización origina un desplazamiento del poder centrado en el Estado y la fábrica, y construye nuevos escenarios y dinámicas del poder. Las pistas de estas realidades deben ser indagadas en las nuevas formas de lo doméstico, en las nuevas realizaciones por vía de la ciudadanía y en la nueva mirada sobre lo global y lo mundial, entre otros. De cualquier manera, esa nueva configuración y operación del poder es el ámbito en el cual deberán encontrarse y desarrollarse los actuales sentidos y caminos de las luchas de resistencia y contrahegemonía.

Dados los elementos anteriores se explica por qué en la actualidad las referencias a lo popular son tan variadas e incluso, tan difusas, hasta el punto de correr el riesgo de oscurecerse en razón de la predominancia de un discurso liberal (en política) y neoliberal (en economía), para quienes lo popular terminó con la caída del Muro de Berlín. No obstante, hay esfuerzos por constituir el nuevo campo de lo popular en tiempos de globalización, es decir, su perspectiva y sentido de cara a las nuevas realidades mundiales. La imagen que actualmente predomina en términos de lo popular se puede sintetizar en cuatro grandes versiones, a saber:

—Lo popular ya no existe puesto que no es posible hoy hablar de una cultura hecha por el pueblo. Las nuevas realidades muestran la existencia de culturas híbridas que atraviesan completamente y permean todos los espacios de lo conocido como popular y la imposibilidad de diferenciar los productos culturales propios.

—Existe una nueva estratificación de individuos en la sociedad definida por sus patrones de consumo. En esa medida, se cambia el viejo modo de la representación y aparecen movimientos interclasistas que se representan más en la esfera del consumo que en su perspectiva con respecto al anterior campo de lo popular.

—Lo popular no pertenece hoy a ningún grupo. Los problemas de identidad fragmentada y de movimientos interclasistas hacen que no exista una forma estable de grupo que en la actualidad pueda llamarse específicamente ubicada en el terreno de lo popular.

—Lo popular resulta un intento fallido de retornar a la vieja concepción de *clase* que ya no es posible hoy, pues las sociedades actuales están fundadas sobre la ciudadanía y la sociedad civil.

Estas cuatro afirmaciones únicamente pueden entenderse dentro de una agenda de redemocratización construida desde la hegemonía capitalista de un mundo globalizado, donde los centros y las nuevas formas del poder se fundan en la ciencia, la tecnología y el capital constante.

No obstante, el desbordamiento de numerosos fenómenos en la actualidad pone en evidencia que la narrativa de la Ilustración y su visión liberal ya no tienen capacidad explicativa universal. Así como la cultura nacional intentó anular las culturas populares por vía de la realización del Estado liberal, hoy se crea un nuevo campo conflictivo en el cual la globalización hace que el Estado-nación pierda su monopolio libe-

rando las identidades locales del peso de las culturas nacionales.

Así mismo, ciertos estados-nación que curiosamente nunca se integraron a la dinámica hegemónica mundial, se afirman en su especificidad y buscan un nuevo espacio para manifestarse en la globalización. Éste es el caso de muchas de las culturas indígenas que ahora acuden ante los tribunales internacionales para defender sus derechos: a la cultura, al territorio, e incluso, debatiendo temas de candente actualidad como el de la biotecnología y los bancos genéticos existentes en el mundo del Sur.

Sin duda, las verdades construidas por los centros de poder a nivel internacional y por los grupos hegemónicos a nivel mundial, dejan márgenes para construir un nuevo pensamiento crítico que permita el encuentro de los habitantes del Sur y del Sur que crece hoy en el mundo del Norte. Este será el reto para poder abordar el conocimiento y análisis de las nuevas formas de la dominación tejiendo una nueva perspectiva crítica y una nueva y posible acción transformadora.

Una de esas vetas de nueva construcción la plantea lo *local* en la medida en que empieza a emerger como una nueva fuerza impugnadora. La periferia, entonces, aparece con una especificidad en la que hay mucho que defender y mucho que enseñar al centro. En esa nueva dinámica, se comienzan a cuestionar y a deslegitimar algunos de los instrumentos políticos y organizativos más importantes de las democracias ilustradas: partidos, sindicatos, gremios, entre otros, y se asoman nuevas perspectivas que buscan corregir los vicios de la democracia representativa y construir lo público reconstituyendo la esfera de lo local y gestando nuevas formas de control social.

Esto crea un espacio en el que algunos grupos, que viven marginados por ese desarrollo global, empiezan a afianzar sus modos de resistencia y a reconocer su carácter subalterno con relación a las formas como se produce y se administra la globalización capitalista, entre ellas, la neoliberal. Es por esto, por lo que comienza a manifestarse con claridad una diferenciación entre aquellos que están en lo público en lugares dominantes y los que se encuentran en posiciones subalternas. En ese sentido, lo popular emerge como eso subalterno que hace visible las nuevas fisuras del sistema, tanto en lo público como en lo privado.

Lo local tiene un peso específico en la globalización ya que es allí, en la vida cotidiana, donde aparece con evidencia que tal capitalismo no es democrático, que ese cambio de la globalización que se vende como propio e inevitable ha significado un retroceso en las vidas de las personas y que de ninguna manera encarna la posibilidad de un desarrollo de las potencialidades humanas y grupales ni la satisfacción de las necesidades. Los sujetos descubren que, por supuesto, pueden estar conectados a la industria cultural de masas o ligados a la red, pero que para ellos, la globalización pasa con pena y dolor.

En las fisuras que aparecen cuando el sistema mundial construye la nueva marginación, es donde emerge la nueva cara de lo popular, cuestionando y poniendo en crisis el discurso de progreso de la ilustración globalizada, reconstruyendo lo local como lo "glocal" y creando desde allí los nuevos sentidos de la impugnación.

En la marginación que se gesta por la creciente diferenciación social entre clases, regiones, culturas, géneros y niveles de ciudadanía —diferenciación que se configura por la desigualdad en el acceso y el consumo tecnológico—, se produce una nueva fragmentación en la cual los pobres "económicos" son los más vulnerables y poseen una muy débil, casi inexistente, representación social y política. Estas realidades abren paso a nuevos modos de organización que permiten construir otros procesos y dinámicas de empoderamiento desde lo glocal.

De cara a estos cambios, lo educativo también requiere ser reconstruido de tal forma que dé cuenta de la globalización y de la manera como ella afecta subjetividades, instituciones, organizaciones y procesos humanos. Por eso es necesario pensar un proceso educativo desde una identidad pedagógica específica, que permita que la educación salga del silencio y construya la impugnación y el empoderamiento en los nuevos procesos sociales.

Cuando se recupera la educación popular desde su expresión política y pedagógica, se vislumbran una serie de tareas que deben ser asumidas como parte del reto de construir educación popular en la perspectiva de una globalización alternativa. Desde esa mirada es importante articular este propósito con algunas de las reflexiones que se vienen haciendo desde las ciencias sociales, al igual que con los elementos de lo que ha sido su especificidad en el continente. Algunos de esos elementos son los siguientes:

2. Algunos caminos iniciales desde la educación popular

1. *No hay ciencia y tecnología sin contexto.* Desde la tradición crítica se plantea como éstas tienen una historia que debe aclararse, así como los intereses que hicieron posible su desarrollo y marcaron los caminos de sus posteriores usos. En ese sentido, se debe plantear con claridad que no solamente hay un contexto de producción sino además un contexto de recepción, y que es en esa doble interacción en donde el proceso de endogenización (hacer propio lo otro) se realiza.

2. *No existe uso neutro de la ciencia y la tecnología.* Tal uso corresponde a valores, formas de organización social, actores que las agencian y su aplicación provoca cambios. Por ello, todo proceso educativo debe hacer consciente y explícito tanto el para qué sirven la ciencia y la tecnología como, además, el lugar donde se coloca en la sociedad quien vive el proceso. En última instancia, debe mostrar la manera como los sujetos que acceden a ellas quedan insertos en la totalidad social al servicio de unos intereses específicos.

3. *De la ética de la ciencia y la tecnología.* El momento actual ha presionado para una reformulación de la ética producto de las transformaciones tecnológicas y en esa medida, quienes se mueven en un horizonte de educación popular con intereses desde los excluidos, deben hacer explícitos los tipos de empoderamientos que se generan tanto en la producción como en el uso tecnológico y la manera cómo, fruto de las relaciones sociales en que estamos insertos, se producen empoderamientos que engendran desigualdad. Esto supone develar los nuevos circuitos por los cuales corren la segregación y la exclusión y plantearse, desde la ética, las preguntas por la justicia, la desigualdad social y las exclusiones, aspectos todos centrales del pensamiento histórico de la educación popular.

4. *Construcción de un proyecto crítico.* La educación popular enfrenta el proyecto positivista que asume la ciencia y la tecnología como realidades sin intereses ni valores, legitimadas por la eficiencia instrumental. En ese sentido es preciso iniciar un proceso de reflexión crítica que salga de los lugares comunes del pasado y lea el uso de la ciencia y la tecnología como capital constante al servicio de una mayor acumulación capitalista. Esa perspectiva permitirá configurar un nuevo pensamiento crítico que dé fundamento a nuevas formas de organización de la ciencia y la tecnología como factores preponderantes de los procesos de producción, socialización y culturización.

5. *Construcción de nuevas organizaciones sociales.* Que deberán enfrentar las nuevas desigualdades que se han gestado en el cambio de civilización y abordar una amplia discusión sobre el uso social de la tecnología. Es necesario asumir el replanteamiento de las formas organizativas que han acompañado las dinámicas sociales en los últimos decenios, con vistas a permitir la aparición de otras que sean coherentes con el nuevo tipo de trabajo que se desarrolla en el mundo de hoy, en el cual predominan la ciencia y tecnología como capital constante sacrificando a grandes sectores de seres humanos. Esto exige la capacidad de incorporar una serie de reivindicaciones de otro tipo que darán paso a la constitución de nuevos movimientos sociales, lo mismo que al surgimiento de un nuevo pensamiento crítico que enfrente al unanimismo del pensamiento único.

6. *Las tecnologías tradicionales y la sabiduria popular muestran el horizonte de las construcciones alternativas.* Si bien es cierto que el discurso nuevo de la tecnología está fundado sobre la artificialidad, también lo es que afloran diferentes campos del saber y el conocimiento donde se hacen esfuerzos por encontrar caminos en los cuales la hibridación y la endogenización, tengan como punto de partida la sabiduría milenaria de los grupos ancestrales. No en vano, mucho del trabajo de la biotecnología gira actualmente en torno al conocimiento que tenían los grupos raizales sobre el uso de infinidad de plantas que habían dado como resultado tecnologías específicas para solucionar infinidad de problemas. Construir una sensibilidad para escuchar y darles un lugar social, va a ser una de las tareas centrales.

7. *La negociación cultural.* Ella se plantea hoy como una alternativa para triangular pedagógicamente procesos en los cuales están implicados saberes comunes, saberes científicos y sabiduría popular empírica. Esta relación debe ser resuelta no solamente en el campo de la tecnología como construcción cientificista, sino así mismo en el horizonte de procesos pedagógicos que realicen tal triangulación para dar como resultado caminos endógenos en tecnología.

8. *Construir capacidad científica y tecnológica endógena.* Esta tarea es una reivindicación específica de la educación popular frente a la ola de transferencia tecnológica, en cuanto se requiere construir en los contextos de los países del Sur, condiciones para el nacimiento de grupos críticos con una formación de punta que les permita evaluar, controlar y prever las consecuencias sociales, económicas y culturales de la utilización de la ciencia y la tecnonología.

9. *Mantener la mirada crítica* para reconocer la incapacidad, ya estructural, del capitalismo de base tecnológica, para democratizar el avance y los nuevos desarrollos de las fuerzas productivas, acentuando la monopolización de sus réditos y la profundización de la desigualdad.

3. Refundamentando la educación popular

La primera pregunta urgente frente a un tema de tanta envergadura como el desarrollado en los numerales anteriores, es la que indaga por *¿cómo estamos entendiendo la educación popular?* Si aún persistimos en entenderla como tal por la calidad de sus destinatarios (pobres, populares), o si hemos asumido de manera explicita una opción de empoderamiento que permita a los grupos segregados y desiguales, construir un proyecto de sociedad para todos que enfrente

y transforme las relaciones sociales que producen la exclusión.

Aceptar que el devenir de educadores y educadoras populares se deriva de las consecuencias de un desarrollo que ha marcado de exclusión y deterioro el tejido social de nuestras realidades, supone asumir que tenemos una opción de transformación que implica no únicamente una solidaridad con quien sufre sino una solidaridad estructural para transformar las condiciones que crean esas condiciones de exclusión, segregación y pobreza. Las consecuencias prácticas de tal aceptación es que *globalización, tecnología, desarrollo y medio ambiente*, son componentes de la práctica cotidiana de todo aquel que se plantea educador desde un *horizonte de educador popular*.

Avanzar en esa vía exige salir de los moldes de las dos teorías simplificadoras de este siglo: la del socialismo real, con un estatismo a ultranza aun en sus versiones socialdemócratas, y la de las sociedades de mercado liberales, llevadas a su extremo en este fin de siglo por el neoliberalismo. Y buscar caminos para transformar las condiciones capitalistas de la globalización, desarrollando otras perspectivas desde una globalización alternativa que reconozca la existencia del mercado, pero que impugne la organización de una sociedad de mercado.

Esto igualmente conduce a proponer otros modos de intervención, construir nuevas teorías para esta época y reconstruir los mecanismos de gestión en los procesos sociales, pero ante todo, reorganizar los nuevos sentidos de la acción desde las exigencias sociales y morales de los actores de hoy y de los viejos reconstruidos, sin los cuales no será posible reinventar los nuevos movimientos que van a resistir al capitalismo actual y a construir la globalización de la solidaridad. Se trata de reconocer que es posible construir poder popular para otra realidad y desde otra perspectiva.

Esa otra perspectiva de la globalización presenta la urgencia de construir los nuevos paradigmas críticos que coloquen los primeros frenos a la globalización neoliberal y capitalista (que no tiene ley, es especulativa y desborda normatividades). Es precisamente allí, donde es posible hablar de una manera nueva de educación popular en este comienzo de siglo que dé respuesta "al razonamiento" de ese capitalismo globalizado y cuyas características centrales pueden ser esbozadas así:

3.1. La educación popular tiene una opción *ética* de transformación y de construcción de vida: digna y con sentido

El modelo de desarrollo del capitalismo ha terminado con su proyecto al hacer evidente su no sustentabilidad en cuanto niega la posibilidad de vida para todos. De hecho, apenas la quinta parte de la humanidad disfruta plenamente los beneficios del desarrollo, en tanto 3/5 partes mueren de desnutrición y de hambre y están siendo sacrificadas y condenadas a condiciones de inviabilidad humana. El quinto de población restante configura un colchón social que permite paliar las críticas y los descontentos en la invisibilidad que la sociedad de masas construye. Ellos se arropan en una idea de progreso que en el discurso y de manera aparente cobija a todos y son hijos de una lógica del ascenso social que les evita mirar hacia quienes están más abajo. En la invisibilización de esos otros se construye su nueva ideología. Para ello basta ver los datos que cita Pérez Esclarín en su documento "Educar para el tercer milenio" [1].

> —Los 225 personajes más ricos del mundo acumulan una riqueza equivalente a la que tienen los 2.500 millones de habitantes más pobres, es decir, el 47% de la población mundial. El PIB (Producto Interno Bruto) de China, con 1.300 millones de habitantes, es superado por el dinero de 84 de esos súper millonarios. Los tres personajes más ricos del mundo tienen activos que superan el PIB combinado de los 48 países menos adelantados.
> —El 20% de la población mundial acapara el 86% de todos los recursos de la tierra, lo que demuestra la imposibilidad de que toda la humanidad alcance los niveles de desarrollo de la minoría privilegiada. Las matemáticas nos demuestran que, para alcanzar todos los habitantes del planeta el desarrollo de ese 20% privilegiado, se necesitarían los recursos de más de cuatro planetas tierra. El que unos pocos puedan disfrutar del consumo más desenfrenado es a costa de las necesidades insatisfechas de las grandes mayorías. Si toda la humanidad tuviera acceso de repente a los niveles de consumo de los países del Norte, el mundo colapsaría. Sólo con que todo el mundo tuviera el mismo promedio de carros que tienen los norteamericanos, el aire del mundo se tornaría irrespirable.
> —El 25% de la población total del mundo, es decir, 1.442 millones de personas, viven en la más atroz de las miserias y no ganan siquiera el equivalente a un dólar diario para vivir.
> —En un mundo intercomunicado por el Internet, redes satelitales y súper autopistas de la información, hay todavía mil millones de personas analfabetas absolutas, de las cuales 600 millones son mujeres. La pobreza tiene rostro eminentemente femenino: el 70% de las personas que viven en situación de extrema pobreza son mujeres. A pesar de que las mujeres trabajan hasta diez horas más a la semana que los hombres, sus salarios son un 50% y un 80% más bajos. Las mujeres que trabajan,

[1] Pérez Esclarín, Antonio. "Educar para el tercer milenio". Ponencia presentada en el I Taller de la Región Andina de Fe y Alegría. Tenjo (Cundinamarca), Colombia, 16 al 18 de septiembre de 1999.

tienen que enfrentar, además, en su mayoría, el trabajo extra y extenuante del hogar y de los hijos. —Mil millones de personas viven sin agua potable. 800 millones sufren desnutrición crónica, 200 millones de niños menores de cinco años están desnutridos y 11 millones de niños mueren al año de hambre.

Para los escépticos que siguen pensando que acabar con la pobreza es imposible, les ofrecemos los siguientes datos: Estamos entrando al siglo XXI con cerca de 36 mil cabezas nucleares y gastos militares mundiales que se estiman aproximadamente en 780 millardos de dólares anuales. Según el Programa de Desarrollo de la ONU, la inversión de menos del 10% de esa suma sería suficiente para alcanzar el acceso universal a la educación, el agua potable, los servicios de saneamiento y de salud, así como la nutrición, en todos los países en desarrollo (Jayantha Dhanapala, "El desarrollo sostenible pasa por el desarme". *El Nacional* No. 6, febrero 8-1999.). A su vez, el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo de 1998, nos ofrece los siguientes datos: proveer servicios de salud pública y nutrición a los 4.400 millones de personas que viven en países en desarrollo, costaría 13.000 millones de dólares anuales. Actualmente se gastan 17.000 millones de dólares anuales en alimentos para perros en Europa y los Estados Unidos; 35.000 millones anuales en la industria del entretenimiento en Japón, y 50.000 millones anuales en cigarrillos en Europa. En la primera noche de bombardeos a Yugoslavia se calcula que se gastó más que todo lo recaudado para ayudar a las víctimas del huracán Mitch en Centroamérica. Hace unos días, el presidente de los Estados Unidos, Clinton, pidió al congreso 6.000 millones de dólares más para continuar la guerra en Los Balcanes y los republicanos duplicaron la cifra. ¿Es imbatible la pobreza en el mundo o no hay voluntad para hacerlo?

Curiosamente, a lo largo de toda América Latina y el Caribe, el ajuste fiscal con el cual se inició el nuevo siglo y que busca los tan anhelados indicadores económicos de baja inflación, equilibrio fiscal, etc., se viene logrando con la reducción de la inversión en educación y salud para la mayoría pobre, como si fuera posible generar "progreso y crecimiento" con ciudadanos dotados de una pobre formación científica y cultural o cerrando escuelas y hospitales para conseguir una inflación de un dígito. Estas medidas han conducido a muchos a preguntarse por las pretensiones de ciencia de la macro-economía, por su racionalidad para hacer lo que hace y por las consecuencias de sus apuestas, e incluso a plantearse si la Economía carece de ética o no tiene nada que ver con la moral. Es necesario confrontar la gobernabilidad en la globalización suscitando un pensamiento en el que los derechos del mercado no estén por encima de los seres humanos.

3.2. La educación popular tiene una opción política por construir lo público como bien común

El propósito es trabajar por una democracia social de la cual las personas se sientan partícipes, sin exclusiones, y puedan construir desde sus particularidades culturales el mundo que quieren desarrollar. Esto supone enfrentar una globalización excluyente que ocurre a través del capitalismo y de su administración neoliberal, para buscar caminos que conduzcan a un equilibrio global fundado en la justicia y hacer real la globalización de la solidaridad.

También significa transformar la idea de lo *público* para garantizar que este espacio sea de todos, reconociéndolo como el nuevo escenario de la acción. Para ello será necesario crear nuevos y reales controles a la economía financiera logrando su sujeción a la ley y a lo político.

Igualmente se requiere enfrentar la construcción de ciudadanía desigual que se gesta desde un discurso de ciudadanía abstracta, que niega la diferencia y que desde las dinámicas de este desarrollo, ha traído fragmentación, desigualdad, exclusión y segregación. Es preciso recomponer la sociedad para que produzca una justicia fundada en la diferencia y la pluralidad. Al respecto resulta ilustrativo revisar la siguiente información:

En diciembre de 1996, 33 organizaciones no gubernamentales plantean críticamente a la Conferencia de la Organización Mundial del Comercio celebrada en Singapur, que es un mito construido por ellos, el creer que la liberalización trae prosperidad para todos, como lo anunciaron en la Cumbre del GATT de 1993... y le señalan cómo 70 países tienen hoy una renta per cápita menor que en los años setenta y ochenta, en los últimos 15 años el crecimiento económico ha disminuido en 100 países, también en el Norte desde 1980, en los EE. UU., donde el 1% de la población con ingresos más altos ha duplicado en más de un 100%, mientras ha disminuido el 10% los ingresos para el sector de menos ingresos [2].

Estos datos muestran cómo, en muchos lugares, la sustitución del mercado interno por productos importados ha desintegrado al sector exportador e incentivado una economía paralela con base en mercados ilícitos. Un ejemplo dramático es el de la droga, un negocio que mueve 500 billones de dólares al año y es el segundo mayor, únicamente superado por el de las armas.

Desde la perspectiva de una globalización crítica o alternativa es preciso exigir la actualización de la

[2] Trugman, Paul. Peddling. *Prosperity: Economy Seurse and Seuse in the age of this triminglef expectative norton*. No. 4 (1994).

regulación de la economía y la creación de mecanismos de control supranacionales que enfrenten la creciente desigualdad entre los países. Las protestas de Seattle (noviembre 1999), Davos (abril 2000) y Praga (octubre 2000) manifiestan ese malestar y evidencian la necesidad de darle otro rumbo a la globalización. Las preguntas que acerca del costo humano se han venido formulando en este fin de siglo, comienzan a producir reacciones y análisis que muestran cómo parte de la ideología es invisibilizar los problemas que la globalización excluyente origina.

Quizá la tarea más urgente para los educadores populares sea la capacidad de hacer real la construcción de una globalización que tenga como fundamentos la solidaridad y la justicia y que avance hacia una ciudadanía no excluyente. Y en ese sentido, debemos hacernos de manera obligada la pregunta por *dónde y cómo* se van a forjar las *nuevas políticas públicas* que protejan a la gente contra los catastróficos resultados de la globalización.

Trabajar en la construcción de lo nuevo desde la educación popular tendrá ahora por tarea la búsqueda y construcción de nueva ciudadanía y por lo tanto, la politización de las discusiones sobre el desarrollo, la sustentabilidad, la ciencia y la tecnología, evitando que queden reducidas a explicaciones en áreas específicas (economía, ambientalismo, sociología, etc.). Tales debates deberán colocarse en los espacios públicos de discusión evitando que estos temas sean construidos nada más como discusiones de la tecnocracia, lo que equivale a decir que hay que permitir la participación y discusión social sobre estos temas para lograr su configuración más holística. Ésta es una apuesta por *implicarnos* en la ampliación de la esfera pública democrática, como construcción cotidiana, para hacer real la autonomía, la libertad, la justicia y la acción concreta para que la democracia sea posible.

3.3. La educación popular construye nuevos movimientos sociales de segregados y excluidos

Reconocida la globalización como un nuevo escenario que cambia las reglas y "marca la cancha" de otra manera, sigue luego reconocer también que esto afecta a las luchas reivindicativas del pasado y a sus formas de realización. Por ello es necesario evitar la tentación de insistir en unas luchas de los excluidos de hoy bajo los viejos esquemas de un corporativismo y un gremialismo que no leen esas nuevas realidades.

¿Cómo negar la mala gestión de muchas de las empresas y acciones estatales?, ¿su burocratismo, su ineficiencia? Basta observar en los aparatos escolares latinoamericanos y caribeños los logros de rendimiento escolar de un mismo docente que opera en la escuela pública y en la escuela privada. ¿No será la hora de preguntarnos por el modo como los jacobinismos de izquierda y de derecha que vienen desde los siglos XIX y XVIII, nos han legado un tipo de estatismo que hoy ahoga también la emergencia de nuevos actores que, en última instancia, son quienes permitirán reconstituir las luchas bajo sus nuevas formas en este comienzo de siglo globalizado?

Plantearse esto significa ganar en la capacidad para construir un nuevo espacio político (en medio de la debilidad de la política) en el cual los más débiles de la sociedad, en este mundo de mercado, puedan emerger como actores para negociar y combatir por sus intereses, colocando nuevos horizontes a sus movimientos, llenándolos de sentido y potencialidad para el hoy de los nuevos procesos sociales.

Será preciso ganar en capacidad para reconstruir una nueva fortaleza política con unos actores que van más allá de reivindicar su exclusión. Se trata de poder encontrar, a partir de las propias reivindicaciones, los nexos y las palabras para hablar de igual modo a nombre de la sociedad, y afirmándose a sí mismos, construir esas nuevas identidades para reiniciar luchas capaces de proponer futuro para su grupo, para los otros segregados y excluidos y para el conjunto de la sociedad.

Por ello, la protesta social y la acción política deben encontrar nuevos caminos. En un primer momento, los senderos que permitan la especificidad de las reivindicaciones y luego, caminos más amplios en donde las luchas traigan apareada la exigencia de reconocer lo público de otra manera, que sean capaces de hablar del poder, de las nuevas formas en las que se manifiesta y de la construcción de nuevos movimientos. Han de ser caminos y movimientos propositivos que salgan de la sola denuncia y permitan inventar nuevas modos de ocupar críticamente el escenario de la globalización, saliéndose de todas las ortodoxias teóricas y prácticas e inaugurando una nueva etapa de rupturas que busquen lo nuevo impugnador.

Paulo Freire, en *La pedagogía de la esperanza*, planteó que el problema de la modernidad había sido el de la toma del poder y el de la posmodernidad el de la construcción del poder. Esto nos coloca frente al replanteamiento de los viejos métodos de la conquista del poder que enseñaron en su ilusión, que los "nuevos" son los "viejos" con otra ideología pero con la misma práctica. Sin duda, las transformaciones fundamentales sobre el poder, su uso y sus imaginarios, no han sido deconstruidos en nuestra experiencia humana y social y por ello, como tantos otros aspectos, hemos de reconocer que el camino es amplio y que tenemos muchas más incertidumbres y preguntas que certezas [3].

La globalización, segunda revolución del capitalismo, crea una interinidad y transición hacia la búsqueda de nuevos procesos y exige de quienes tienen opciones por los grupos excluidos, la capacidad de

[3] Freire, Paulo. *Pedagogía de la esperanza. Un reencuentro con la pedagogía del oprimido.* México, D. F., Siglo XXI, 1996.

aunar teoría y práctica crítica y de reinventar el discurso de la transformación desde esa multitud fragmentada de exclusión y segregación que empieza a impugnar. Esto significa una nueva ofensiva teórica y práctica para enfrentar al liberalismo en sus distintas versiones, un liberalismo que ha hegemonizado la caída del socialismo real para la consolidación de una globalización capitalista.

Desde la educación popular debe hacerse la pregunta por los nuevos actores y movimientos que van surgiendo de estos procesos, y desde luego, se debe hacer la apuesta por la producción de los nuevos empoderamientos que permitan la ruptura con el control liberal de esta transición. Esto posibilitará inventar una nueva acción impugnadora, propositivamente transformadora, que empodere la acción directa y dé pie a una nueva democracia de base, una nueva acción cultural, unas nuevas formas organizativas, unos nuevos discursos, y en fin, una nueva esfera pública democrática que permita salir de lo público estatal en el que hemos quedado atrapados como herencia del pasado.

Para plantearnos esas tareas, no basta la sola organización, se requiere recuperar identidades que en la actualidad se presentan como reconstructoras de sentido: étnicas, culturales, generacionales, religiosas, de géneros. Dotadas de elementos que hablan de una complejidad que no reduce los nuevos escenarios de la acción a uno solo de sus aspectos y que exigen visiones más integrales y perspectivas más complejas de la realidad. Para hacer este esfuerzo, se debe construir una idea de subjetividad que desborde las visiones individualistas, que encuentre la conexión de las opciones transformadoras de sujetos que sin negarse a sí mismos, más bien construyéndose desde sí mismos, impulsan y animan la construcción de las nuevas realidades críticas.

Será muy difícil ir a lo nuevo de estos movimientos que se gestan si no se realiza un ejercicio profundo de deconstrucción [4] que permita ajustar cuentas tranquilas con nuestro pasado, reconociendo lo que de conflictivo hay en él y reconstruir el presente tomando los elementos de ese pasado que todavía sirven para estos nuevos tiempos globalizados.

Este ejercicio de deconstrucción busca instaurar una nueva crítica, con nueva forma y contenido para la acción, que siendo propositiva, sea capaz de dinamizar el actor social reconstruido desde su historia y su subjetividad. Un actor que haga su propia crítica, organice sus nuevos senderos para transformar su acción y su teoría, se encuentre con otros con los cuales va a construir nuevas comunidades de sentido, reconstruya su acción a partir del quehacer inmediato, reinvente su práctica desde el nuevo lugar de lo *glocal* en la globalización, y allí, ubicado glocalmente, inaugure las nuevas modalidades de los movimientos.

3.4. La educación popular propugna por la reconstrucción de la solidaridad

Esto significa construir un lugar donde la interioridad se trabaje desde los valores básicos que la recomponen y exigir de ella una serie de opciones que implican dar vida a una nueva humanidad. Esta es una opción que nace desde lo profundo de esa nueva humanidad, y que integra plenamente la interioridad y la solidaridad. Esto implica, sin lugar a dudas, reinventar la idea de solidaridad.

El capitalismo de final de siglo es organizado de acuerdo con las leyes del mercado, que a su vez es el gran regulador de la vida económica y social al que están sometidos individuos, grupos, sociedades, culturas, en las cuales la competitividad, eficiencia y rentabilidad se convierten en centrales, y como bien dice Petrella [5], organiza unas nuevas "tablas de la ley" para el funcionamiento del mundo. Ellas son:

—*Mundialización*: deberás adaptarte a la globalización actual de los capitales, mercados y empresas.

—*Innovación*: deberás innovar sin cesar para reducir gastos.

—*Liberalización tecnológica*: apertura total de todos los mercados, que el mundo sea un único mercado.

—*Desreglamentación*: darás el poder al mercado a favor de un Estado notario.

—*Privatización*: eliminarás cualquier forma de propiedad pública y de servicios públicos. Dejarás el gobierno de la sociedad a la empresa privada.

—*Competitividad*: deberás ser el más fuerte si quieres sobrevivir en la competición mundial.

El resultado de tal manera de asumir la existencia salta a la vista en algunos pocos datos: el informe de 1996 del PNUD muestra cómo, a pesar del gran crecimiento económico, la brecha entre ricos y pobres crece. El 60% de la población mundial sobrevive con menos del 6% del total de los ingresos. Entre 1960 y 1995 la riqueza mundial producida al año se multiplicó por seis, pasando de 4 a 23 billones de dólares y la media de ingresos por habitantes se multiplicó por tres. Sin embargo las diferencias de ingresos se acentúan en América Latina y el Caribe, especialmente en Guatemala, Panamá, Brasil, Bolivia y Perú, y se dice

[4] Mejía, Marco Raúl. *La deconstrucción, una urgencia de los disoñadores. Reconstruyendo la crítica en tiempos de globalización*. La Paz, CEBIAE, 1998.

[5] Petrella, Ricardo. *Op. cit.*, pág. 75.

que de seguir las tendencias actuales, en el 2030 la renta anual de los más pobres sería de US$325, mientras en los países industrializados alcanzaría a US$40.000.

Esta situación plantea preguntas por el derecho a la vida y la posibilidad de la justicia y hace resurgir el viejo planteamiento de cómo ellas no podrán realizarse sino mediante la solidaridad, pues ésta se funda en una opción ética básica que exige la superación de las estructuras sociales que generan prácticas injustas.

El principio y fundamento de la solidaridad no es otro que el ser humano y sus condiciones de existencia sobre la tierra. En tal sentido, la pregunta de la globalización por la interdependencia entre los seres humanos encuentra respuesta cuando la solidaridad construye una interdependencia más allá del fenómeno cultural y entra a una esfera en la cual "el otro" ingresa a la esfera de las propias relaciones. Y ese "otro" significa no solamente el individuo del proyecto capitalista de final de siglo, sino el ser humano en tanto punto de partida desde el cual se construye la igualdad básica humana y la fuente de derechos y deberes fundamentales.

Surgen entonces allí los "otros diferentes", pueblos y comunidades inscritas en procesos multiculturales que se convierten en fuente de toda pregunta moral (acciones y comportamientos) y base ética (principios orientadores) de construcción de convivencia. Por eso no aparecen como individuos aislados sino como partes de un todo, comunidades de personas que comparten esfuerzos, que buscan responder a los efectos negativos de la globalización y que anuncian una nueva humanidad desde el lado de la vida. Por lo tanto, la solidaridad está enclavada:

—en el respeto por el otro (comprensión)
—en el sentir con el otro (empatía)
—en el sufrir con el otro (compasión)
—en la responsabilidad con el otro (compromiso)
—en la acción con el otro (organización).

La solidaridad no es entonces un acto individual con el próximo que opera en el mundo de lo micro, es la capacidad de reconocer los sujetos sociales de acción. Esto supone reconocer el mundo macro, ser capaz de ser solidario con el desconocido, con el lejano, y haciéndolo, emerge con nitidez el conflicto que en el mundo macro se plantea entre el mercado como regulador y el lugar de lo humano. De tal forma se establece un escenario cotidiano en el cual se empieza a construir una nueva crítica que hace que lo humano surja como posibilidad y como elección en el propio horizonte moral.

Es por eso que en este siglo que nace es tan importante ligar la justicia y la solidaridad, porque con las transformaciones del Estado de Bienestar y el debilitamiento del Estado con la aparición de las tecnocracias [6], [7], no basta la justicia como simple realización de las leyes existentes. No hay que olvidar que muchas de esas leyes han sido realizadas en contra de lo humano, construyendo una especie de legalidad retórica que domina y hace que la justicia sea simplemente el cumplimiento de la ley. Por el contrario, la solidaridad debe surgir como recusadora de la irracionalidad del mercado y establecer un escenario en el que se vuelva a preguntar por la vida, la justicia y la necesidad de la bondad —en el sentido sugerido por Agnes Heller—, como un lugar más allá de la justicia para restablecer el predominio de lo humano.

En este mundo, en el que el lenguaje ha ido evolucionando para designar con precisión la segregación (primero fueron pobres, luego empobrecidos, después excluidos, más recientemente desechables, *underclass* y ahora, indeseables), se impone la urgencia de un nuevo lugar de lo afectivo que coloque a cada sujeto: como interlocutor crítico con capacidad de elección; como humano enfrentando el mercado y sus "verdades verdaderas"; como actor capaz de reconocer en el otro su dolor; como persona abierta para

---

[6] Citado por Gorostiaga, Xabier, sj. "En busca del eslabón perdido entre Educación y Desarrollo. B Desafíos y retos para la Universidad en América Latina y el Caribe", en: revista *La Piragua* (México) No. 15 (1999), pág. 58. El ejemplo más claro es la manera como todos los documentos internacionales de esta década construyen un optimismo sobre la educación; hablan de multiculturalidad, de diferencia, de interculturalidad, de autonomía, la Comunidad Educativa, sin embargo, la inmensa mayoría de las nuevas leyes de Educación en el mundo, son realizadas sobre una matriz básica del Banco Mundial, produciendo una especie de ajuste estructural desde sus lineamientos, que ya el mismo Federico Mayor, director de la UNESCO, denunciara en la reunión africana de Ministros de Educación celebrada en 1998, así decía: "Como director general de la UNESCO, no puedo aceptar que el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional continúen tomando decisiones y sigan haciendo recomendaciones en temas educativos para los cuales no están suficientemente informados. Ellos deberían concentrarse en los asuntos económicos, en la banca y finanzas y dejar la Educación a la UNESCO y a las otras agencias internacionales encargadas de esa temática" (PanBAfrican News Agency, 22.04.1998).

[7] También lo habría dicho el exministro de Jamaica, Michael Manley: "La situación actual en el mundo es dramática y podría volverse desastrosa. Los programas de reformas impuestas por el Fondo Monetario Internacional y los programas de ajuste estructural del Banco Mundial han penalizado a los países en desarrollo, privándolos de los medios financieros para mejorar cuantitativa y cualitativamente su sistema educativo. Las acciones emprendidas recientemente para corregir esa situación son demasiado modestas y llegan demasiado tarde... Lo más paradójico es que la UNESCO nos pide que imaginemos nuestros paradigmas para el siglo XXI, mientras las instituciones financieras multilaterales, que proceden justamente de Bretton Woods y del sistema de las Naciones Unidas, conspiran para que el modelo omnipresente desde hace unos años se resuma en la fórmula AComprensión y regresión". Manley, Michael. "Educación, autonomización y reconciliación social", en: Delors J. *Op. cit.*, págs. 265-26.

que la comprensión, la empatía y la compasión se conviertan en compromiso y en obligación moral y social; y como constructor de nuevas formas de organización que hagan el paso entre la solidaridad individual y la solidaridad social.

Así pues, se trata de ganar la capacidad para colocar a los otros en el centro de la subjetividad. De una subjetividad que libra la lucha contra los imaginarios culturales de poder instalados en cada uno y que retroalimentan socialmente la injusticia, la opresión y exclusión del otro a partir de verdades absolutas, de juicios dicotómicos, de cosmovisiones totalizantes, de consideraciones que sitúan la razón como único modo de conocer, de entender la diferencia como enemistad y de considerar la exclusión como natural. En última instancia, se trata de superar las estructuras sociales y humanas que engendran prácticas injustas y retomar la esfera de lo personal, haciendo presente esa vieja idea evangélica de la misericordia en tanto capacidad de asumir el dolor del otro. Esto exige diferenciar con claridad seis tipos de solidaridad:

—*La solidaridad de la condolencia*: las situaciones de desventaja social causan molestia que se enfrenta dando limosnas.

—*La solidaridad asistencial*: se ayuda a los grupos excluidos por medio de instituciones de caridad.

—*La solidaridad promocional*: se ayuda a algunos para que puedan gozar de beneficios sociales; esto permite minimizar la situación de exclusión mediante la inclusión de unos pocos.

—*La solidaridad comunitaria*: la preocupación llega hasta el grupo inmediato con el cual se convive y con el que se han construido normas básicas de convivencia.

—*La solidaridad gremial*: que permite la corresponsabilidad con el destino común de un grupo que es afín a los propios intereses (por lugar de trabajo, por profesión, etc.).

—*La solidaridad estructural*: como construcción de estructuras sociales solidarias y equitativas que no den cabida a la exclusión, la segregación y la desigualdad. Es la capacidad de reconocer, en y desde la esfera individual, que las salidas únicamente pueden ser colectivas.

Para reconstruir la solidaridad hay que empezar por tomar distancia crítica, posibilidad reflexiva y capacidad de elección frente al mundo en el que se vive. Y esto supone reconstruir también los fundamentos sobre los que se levanta este nuevo camino de la solidaridad en un mundo globalizado:

—*Antropológicos*: somos humanos, la solidaridad se realiza en el *nosotros*, es la capacidad de colocar un empeño en la realización humana del otro diferente que existe en un mundo multicultural. El *nosotros* se plantea como una ayuda para crecer y construir propósitos en torno al bien común.

—*Sociales*: hay unos derechos comunes a la condición humana. La injusticia y la exclusión no son naturales, obedecen a estructuras de poder. Las luchas por incorporar la solidaridad tanto en los sujetos como en las estructuras, anuncian que es posible un nuevo orden en el que ella se constituya como mediación necesaria y eficaz para construir una responsabilidad compartida como base común de lo humano.

—*Políticos*: estamos y operamos en el mundo de lo público y por eso tenemos una co-responsabilidad que nos exige *vinculación* para no hacernos cómplices de injusticias y guerras. Cada sujeto debe decidir tal vinculación, pero en el fondo de lo humano está la opción por los débiles, por los pobres, por los excluidos, por el lugar que deben tener en la sociedad mediante el gobierno de lo humano y por la exigencia de políticas públicas favorables para ello.

—*Educativos*: hay una corresponsabilidad de todos los humanos por construir un sistema de valores, que para la actualidad, deben ser el fruto de nuevas prácticas de ruptura y distancia crítica que permitan actuar en consecuencia con los planteamientos éticos sobre lo humano y que reconozcan procesos de autoeducación y co-educación.

—*Éticos*: la ética se reconoce como la opción básica para reconstruir lo humano, la justicia y el amor. En torno a ellos se organiza el compromiso de la alteridad construyendo el *otro personal y social* que se compromete con el bien común y con una nueva forma de humanidad.

—*Teológicos* (para los creyentes en distintas formas de la divinidad): que reconoce la solidaridad como el lugar humano donde se expresa la experiencia de Dios, haciendo histórica la fe y haciendo de la realización de la comunidad *(koinonía)* el compromiso y la opción de la presencia de Dios en cada uno.

El camino de la solidaridad está abierto. Las búsquedas no han sido clausuradas a pesar de los discursos acerca del fin de las ideologías o el fin de las utopías. La solidaridad es la puerta que se entreabre para anunciar que mientras las preguntas éticas puedan ser hechas desde una perspectiva crítica, el mundo puede ser mejorado y transformado.

Desde el horizonte de la educación popular se afirma taxativamente que el proyecto de globalización capitalista es un modelo insostenible, siendo necesario plantearse a gritos otro desarrollo donde la cultura humana no sea sólo una pieza rentable del mercado y donde se genere una nueva conciencia de humanidad planetaria.

Esa insostenibilidad está fundamentada en un mundo que:	En cambio:
En lo ambiental destruye o integra al valor de unos pocos.	La educación popular propone una endogenización adaptativa fundada en la diversidad.
En el conocimiento aborda verdades y tecnologías a ser replicadas por otros.	La educación popular propone un conocimiento cada vez más complejo que requiere procesos de integración en red.
En lo social sólo hay pobreza y violencia y la salida se plantea como una opción individual de consumo en el mercado.	La educación popular plantea una equidad fundada en un proceso redistributivo que permita la igualdad de oportunidades.
En lo cultural, una civilización de la globalización y la homogeneización cultural.	La educación popular plantea una multiculturalidad y una diferencia fundadas en la diversidad.
Globalización del capitalismo.	Globalización de la solidaridad.

Indudablemente, la encrucijada actual nos coloca frente a proyectos humanos que exigen una serie de opciones básicas, entre ellas, el esfuerzo por el empoderamiento de desiguales y excluidos para que puedan representarse en la sociedad mayor. Además, por supuesto, plantearnos de manera radical que no podemos hablar de globalización de la solidaridad si no incorporamos en lo cotidiano de nuestras acciones modos de hacer real ese otro desarrollo, en los cuales se construya una nueva conciencia de humanidad planetaria que reinvente una visión holística donde naturaleza y humanidad edifican conflictivamente su destino común.

En el ámbito del conocimiento escolarizado, no se puede negar la forma como las presiones de la producción han venido moldeando los procesos escolares, puesto que también la educación es exigida por la lógica de la utilidad. Por consiguiente, es menester plantear una alerta para no quedar encerrados en la ideología utilitarista del mercado, y para ampliar la comprensión de lo humano reduciendo el mercado a la economía y llevando lo humano a la totalidad social.

Igualmente aquí urge una comprensión holística de lo humano que apele a marcos éticos y culturales más amplios y vaya más allá de la simple inserción laboral, haciéndose preguntas por la forma de nueva humanidad y por el lugar de los valores en ese desarrollo. Esto llama a un reencuentro con la acción humana solidaria en lo concreto, vale decir, en el espacio injusto que ha construido el capitalismo neoliberal globalizado.

4. La educación popular construye una pedagogía coherente con su opción ética y política

Una oleada de reformas educativas y nuevas propuestas metodológicas invade el escenario de la educación, siendo muy importante aprender a seleccionar sus caminos para que sean coherentes con los presupuestos de la educación popular. Hoy más que nunca, a los escenarios educativos concurren los conflictos de intereses y posiciones y por ello, hay que tener muy claras las apuestas y concretarlas con nitidez en la escuela, el barrio, la urbanización y los múltiples espacios donde las relaciones sociales son tejidas desde el poder excluyente que crea desigualdad, entre otros, en la acción educativa. El empoderamiento real de los excluidos será el que hable del tipo de educadores populares que somos.

Por tal motivo, las apuestas éticas, políticas, organizativas y solidarias, en el sentido que ha sido señalado en numerales anteriores, deben llevarse al campo específico de la educación para construir propuestas desde tal especificidad que estén orientadas por esos criterios. De no ser así, quedaríamos reducidos en la esfera de lo político social pero no avanzaríamos en lo educativo ni podríamos hacer real lo pedagógico-político o político-pedagógico constitutivo de la educación popular.

El proyecto educativo y pedagógico, en tanto reflexión sobre lo político-pedagógico, debe mostrar con claridad que opta y realiza un empoderamiento de los excluidos y segregados y que esto lo hace construyendo metodologías coherentes con tales principios, propósitos y acciones. Es muy importante entender que lo político se refiere a las relaciones sociales, mientras que lo pedagógico se refiere a esas relaciones sociales ocurridas al interior de cualquier actividad educativa. De esta manera evitamos reducir las acciones educativas únicamente a procesos individuales o mentales, sin negar claro está, que ellos son parte constitutiva aunque no única. ■

PENSAMIENTO CRÍTICO Y CRÍTICA DE LA RAZÓN MÍTICA

Franz Hinkelammert

Todo pensamiento que critica algo, no por eso es pensamiento crítico. La crítica del pensamiento crítico la constituye un determinado punto de vista bajo el cual esta critica se lleva a cabo. Este punto de vista es el de la emancipación humana. En este sentido, es el punto de vista de la humanización de las relaciones humanas mismas y de la relación con la naturaleza entera. Emancipación es humanización, y humanización desemboca en emancipación.

Este punto de vista constituye el pensamiento crítico y, por tanto, atraviesa todos sus contenidos. Aquí, sin embargo, quiero concentrarme en los elementos que conforman el propio pensamiento crítico a partir de la humanización del ser humano en pos de su emancipación.

Los conceptos de humanismo y de emancipación humana son creaciones de la Modernidad, tal como ella aparece a partir del Renacimiento en la Europa de los siglos XV y XVI. Obviamente, tienen muchos antecedentes en la historia europea. No obstante, no son meras recuperaciones de algo anterior como la palabra renacimiento podría insinuar. No renace algo anterior, aunque el propio Renacimiento lo concibe así. Se trata de creaciones nuevas a partir de un mundo que desde este momento, cada vez más, es concebido como un mundo secular y disponible.

Como el mundo ahora es secular, la humanización es necesariamente universal. Como dice el poeta (Schiller): *Libre es el ser humano aunque nazca en cadenas*. Lo podemos expresar en otros términos, aunque el significado se mantiene: Tiene dignidad el ser humano aunque nazca en cadenas. Las cadenas son negación de algo, que es el ser humano. Por tanto, son deshumanización. Humanizar es liberar al ser humano de sus cadenas. Libertad es libertad de las cadenas y el pensamiento crítico tiene que decir y derivar cuáles son estas cadenas. Tiene que preguntarse igualmente por las libertades que se ofrecen en el mundo ideológico, hasta qué grado las libertades prometidas esconden nuevas cadenas.

En la primera mitad del siglo XIX este grito de humanización y emancipación se hace oír con nitidez. Lo hace a partir de la filosofía de Hegel, en el pensamiento de Feuerbach y de Marx. La sociedad burguesa se había constituido en nombre de la emancipación de los poderes mundanos y eclesiásticos de la Edad Media y se sentía como sociedad emancipada, inclusive como fin de la historia. Pero ahora, frente a los impactos de los efectos de esta misma sociedad burguesa, surgían los movimientos de emancipación. Esto es, los movimientos de emancipación emergían en el interior de la sociedad moderna. La sociedad burguesa había visto la emancipación como un enfrentamiento con otras sociedades "premodernas". Ahora, la emancipación se presentaba a partir y dentro de la sociedad burguesa. En la Revolución Francesa el choque ocurre en términos simbólicos. La sociedad burguesa guillotina los poderes de la sociedad anterior en los aristócratas, de los cuales busca su emancipación. Sin embargo, guillotina igualmente tres figuras simbólicas de los movimientos de emancipación en el interior de esta sociedad burguesa: Babeuf, el líder más cercano a los movimientos obreros y su emancipación; Olympe de Gouges, la mujer de la emancipación femenina; posteriormente se degolló en la cárcel a Toussaint Louverture, el líder haitiano de la liberación de los esclavos en Haití. A estos movimientos de emancipación se juntan más tarde las

exigencias de emancipación de las colonias, de las culturas y de la propia naturaleza. La emancipación burguesa había sido una emancipación en el plano de los derechos individuales. Ahora, las emancipaciones son a partir de los derechos corporales y de la diversidad concreta de los seres humanos. El mismo significado de la palabra emancipación cambia. Se refiere ahora casi exclusivamente a estas emancipaciones que parten desde el interior de la sociedad moderna y burguesa.

En esta situación aparecen nuevas formulaciones de la emancipación que todavía hoy mantienen su vigencia. Quiero desarrollar una especie de marco categorial del pensamiento que en la actualidad llamamos pensamiento crítico o teoría crítica. Lo desarrollaré en tres puntos: la ética de la emancipación, la justicia como orientación del proceso de emancipación y la relación de sujeto y bien común, que subyace al proceso.

1. La ética de la emancipación: el ser humano como ser supremo para el ser humano

El pensamiento crítico, como hoy lo entendemos, aparece en el contexto de los movimientos de emancipación, tal como se manifestaron desde finales del siglo XVIII. Su formulación más nítida la encontramos en Marx. Por eso quiero empezar a presentarlo a partir de dos citas suyas que considero muestran claramente el paradigma del pensamiento crítico, dentro del cual todavía hoy se sigue desarrollando.

Se trata de citas textuales de Marx, pero que he compuesto con base en dos textos del joven Marx y que resumen su posición inicial. Éstas son:

> El pensamiento crítico (lo que Marx llama filosofía) hace "...su propia sentencia en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra que no reconocen la autoconciencia humana (el ser humano consciente de sí mismo) como la divinidad suprema" (De 1841) [1].

En alemán, conciencia es "ser consciente". Marx insiste en eso varias veces. Dice por ejemplo: "La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los seres humanos es su proceso de vida real" [2].

> La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el ser humano es el ser supremo (no la esencia suprema) para el ser humano y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable (De 1844) [3].

Combinando las dos citas, resulta el pensamiento crítico con sus sentencias:

1) El pensamiento crítico hace... "su propia sentencia en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra", que no reconocen que "el ser humano es el ser supremo para el ser humano".

2) El pensamiento crítico hace... "su propia sentencia en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra", en cuyo nombre "el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable".

Marx, para tener la referencia de la crítica, establece un ser supremo, habla incluso de divinidad. No obstante el ser supremo es secular, no es un Dios externo. El ser supremo para el ser humano es el propio ser humano. Sin embargo, no es el ser humano que es y que se considera ser supremo. Es el ser humano que *no* es, el ser humano que debería ser. Y lo que debería ser es ser humano.

Emerge entonces una trascendencia, que es humana y que brota a partir de la crítica de la deshumanización de lo humano. El mundo está atravesado por lo inhumano, por deshumanizaciones. Desde el ser humano como ser supremo para el ser humano se constituye aquí el humanismo, que en seguida se vincula con la emancipación, siendo la emancipación el proceso de humanización.

Que el ser supremo para el ser humano es el ser humano, lleva a la crítica de los dioses, por tanto a la crítica de la religión, y que en Marx siempre empieza con la crítica del cristianismo. Esta crítica declara falsos todos los dioses que no aceptan que el ser supremo para el ser humano sea el ser humano mismo.

Es llamativo que se trata de una sentencia en contra de todos los dioses en el cielo y en la tierra. ¿Cuáles son los dioses de la tierra? Para Marx es claro. Son el mercado, el capital y el Estado. En cuanto se divinizan (Marx posteriormente dirá se fetichizan), se oponen a que el ser humano sea el ser supremo para el ser humano. Declaran al capital y al Estado el ser supremo de la tierra para el ser humano. Y en cuanto se acompañan por dioses del cielo, crean dioses falsos

[1] Marx, Karl. "Prólogo de su tesis doctoral". *Marx Engels Werke.* Ergänzungsband, Erster Teil, pág. 262 (marzo 1841).

[2] En Marx, Karl y Engels, Friedrich. *La ideología alemana.* Montevideo, Pueblos Unidos, 1958, pág. 25, citada por Fromm, Erich (ed). *Marx y su concepto del hombre.* México D. F., FCE, 1964, págs. 31s.

[3] Marx, Karl. "La introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Crítica de la religión", en Fromm, Erich (ed), *op. cit.*, pág. 230. El texto es de 1844.

que tampoco reconocen al ser humano como ser supremo para el ser humano. Se imponen al ser humano y lo someten a sus propias lógicas de sometimiento.

El ser humano, al ser el ser supremo para el ser humano, trasciende al propio ser humano como es y se transforma en exigencia. Marx expresa así esta exigencia: "echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable". Esto describe al ser humano en su trascendentalidad.: que no sea tratado como ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable. Aparece, pues, la exigencia que es proceso de emancipación: echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable.

Se entiende, entonces, que Marx se dedique después a la crítica del capital como el Dios dominante de la tierra que niega que el ser humano es el ser supremo para el ser humano, y frente al cual hay que exigir echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable. Analiza esto como la propia lógica del capital, que él llama fetichismo. No existe un corte entre el joven Marx y el Marx maduro. El Marx que escribe *El Capital*, se mantiene en el marco del paradigma del joven Marx, tal como lo he presentado hasta ahora.

Esto constituye una espiritualidad de lo humano, aun cuando Marx hable de materialismo. Es espiritualidad desde lo corporal.

Se trata de la crítica de la idolatría, de dioses falsos. Pero el criterio de verdad de esta crítica es secular, es humano, no es religioso. Si el ser humano es el ser supremo para el ser humano, resulta esta crítica de la religión, la cual es a la vez el paradigma de toda crítica a la razón mítica.

Que el ser humano sea el ser supremo para el ser humano, es otra manera de decir: Dios se hizo hombre, esto es, ser humano. Se trata de un resultado, muchas veces no-intencional, del propio cristianismo, que entra en conflicto con la ortodoxia cristiana. De hecho, se trata del origen del cristianismo del cual se produce este humanismo desde lo corporal: Hazlo como Dios, humanízate. En una de las protestas de los estudiantes en Zürich, éstos llevaban una pancarta que justo decía así: *Hazlo como Dios, ¡humanízate!*

Marx saca una conclusión de este análisis, que ciertamente no es sostenible, aunque en un primer momento sea comprensible. La conclusión es: si Dios se hizo humano y el ser humano es el ser supremo para el ser humano, ¿para qué Dios? Por ende, supone que la religión va a morir como resultado del propio humanismo. Marx nunca pretende la abolición de la religión y menos el ateismo militante que muchas veces asumió la ortodoxia marxista posterior. Con todo, anuncia la muerte de la religión en general. Según esto, la espiritualidad de lo humano, desde lo corporal, llevará a la muerte de la religión. El humanismo ateo aparece como el único coherente. Marx cree terminada la crítica de la religión en lo referente a los dioses del cielo. Su problema ahora es la crítica de los dioses de la tierra.

De hecho, los dioses en la tierra se siguen acompañando por dioses en el cielo y por consiguiente persiste la necesidad de la crítica de la religión. Los dioses de Reagan, de Bush, pero también el Dios de Hitler y especialmente los dioses del fundamentalismo cristiano de la teología de la prosperidad, hacen ver que tampoco terminó la crítica de los dioses falsos.

La propia formulación del paradigma crítico por parte de Marx, indica la falacia de su conclusión sobre la muerte necesaria de la religión y que tanto daño causó en el desarrollo posterior de los movimientos socialistas. Podemos plantear la pregunta: ¿Qué pasa con los dioses que sostienen que el ser humano es el ser supremo para el ser humano y que por tanto hay que echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable? Marx no hace esta pregunta, pero su propia formulación del paradigma crítico obliga a hacerla. Al no hacerla, el inicio de una crítica de la razón mítica queda trunco.

En este sentido, en América Latina y el Caribe ha aparecido la teología de la liberación en el interior del pensamiento crítico. Aparece al descubrir en la propia tradición —en nuestro caso en la tradición cristiana— un Dios que reconoce que el ser humano es el ser supremo para el ser humano, y en cuyo nombre hay que echar por tierra todas las relaciones en las que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable. Es el Dios en nombre del cual Monseñor Romero recuperó una frase de Ireneo de Lyon del siglo II, que dice: *Gloria Dei vivens homo.* Es un Dios connivente y cómplice de la humanización y de la emancipación.

También para este Dios el ser humano es el ser supremo para el ser humano. Dios solamente es ser supremo en cuanto hace presente el hecho de que el ser humano es el ser supremo para el ser humano. Que el mismo Dios se haya hecho ser humano, no puede sino significar eso.

De hecho, resulta que la teología de la liberación brota en un lugar insinuado precisamente por la crítica de la religión de Marx. Ahora que, a partir de esta teología se hace visible el vacío que quedó en la crítica de la religión de Marx. Sin embargo, hoy en los movimientos de liberación acontece que efectivamente coexisten el humanismo ateo y el humanismo teológico. Con todo, ninguna de esas dos posiciones es obligatoria de por sí.

La fe es la misma: es la fe de que el ser humano es el ser supremo para el ser humano. Esto no tiene que

ver con creyentes o no-creyentes. El que asume que el ser humano es el ser supremo para el ser humano, constituye esta fe. Vivir esta fe es independiente o previo a ser creyente o no. Esta fe conforma el pensamiento crítico, a la vez que configura la dignidad humana. Es fe humanista. El teólogo de la liberación Juan Luis Segundo, al hablar de una fe antropológica constituyente, se acerca más a esta posición.

Por eso, la teología de la liberación no es marxista. No obstante ha llegado a ser parte del gran paradigma crítico descubierto por Marx, que tampoco es de por sí marxista, sino humano. Ella nace de sus propias fuentes. Pero a partir de su desarrollo es posible pasar a una crítica de la razón mítica en general y no únicamente de la religión. Surge con el descubrimiento de que el mito central de la modernidad desde hace 2000 años es el: *Hazlo como Dios, ¡humanízate*! Es el tiempo de la gestión de la modernidad y de su aparición a partir del Renacimiento. Constituye el laberinto de la modernidad y su principio de inteligencia y su hilo de Ariadna, que es —en la mitología griega— de color rojo.

Para que el ser humano sea asumido como ser supremo para el ser humano, tampoco tiene que hacerse marxista, sino humano. Esto vale aun cuando el pensamiento de Marx es fundante para el desarrollo del paradigma del pensamiento crítico.

Visiblemente, el pensamiento crítico en este sentido no es posible sin vincularse con una crítica de la razón mítica.

2. La justicia de la emancipación

Esta ética no es simplemente ética de la buena vida, es ética de la vida. La ética de la buena vida presupone que la vida está asegurada, aunque sin la ética de la buena vida la vida es una vida banal o insignificante o miserable. Por sí sola, la ética de la buena vida es una decoración de la vida y, en este sentido, es secundaria.

Marx necesita todo su análisis de *El Capital* para ubicar su ética como ética necesaria para vivir y no como un simple "juicio de valor" en el sentido de Max Weber. El resultado, al final de su análisis de la plusvalía del primer tomo de *El Capital* —el único tomo editado por el propio Marx—, es el siguiente:

> Por tanto, la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el trabajador [4].

[4] Marx, *El Capital*. México D. F., FCE, I, págs. 423s. He corregido la traducción según el texto original.

Esta cita describe nuestra actual percepción del mundo y nuestra crítica al capitalismo. Expresa el sentido común de la mayoría de la gente hoy, más allá de la izquierda o la derecha, más allá de las clases sociales.

Resume, a la vez, la suma de la crítica del capitalismo por parte de Marx. Más allá de las fraseologías sobre los valores eternos, derivados de alguna esencia humana nunca encontrada, nos presenta los valores que Marx propicia, sobre todo su concepto de justicia. Creo que hasta hoy, no tenemos un concepto de justicia más allá de éste.

En la cita, ciertamente, este concepto de justicia se nos presenta a partir de su concepto de la injusticia. Se puede derivar fácilmente del texto: injusticia es producir la riqueza "socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el trabajador". Trabajador no se refiere aquí únicamente a la clase trabajadora, sino al ser humano en cuanto trabajador. No se restringe a la injusticia distributiva, sino al conjunto de la sociedad como parte de la naturaleza. En otros términos, podemos decir que esto define hoy el bien común, que es un interés de todos y por lo tanto, de cada uno.

En efecto, luchar actualmente por la justicia es luchar por este bien común. Luego, la justicia no se restringe a la tal llamada justicia distributiva, abarca toda vida humana.

La tesis es: la sociedad capitalista produce la riqueza socavando las fuentes de la producción de tal riqueza. No hay que tomar esto en términos demasiado estrechos. En buena parte, las sociedades del socialismo histórico han tenido un efecto análogo. Tomándolo en cuenta, sin duda, hoy de nuevo vivimos la sociedad capitalista como el centro de este tipo de destrucción.

La tesis no es economicista. Parte de las condiciones de posibilidad de la vida humana. Son estas condiciones las que determinan lo que es la justicia y el bien común. Ahora bien, estas condiciones son corporales. La tesis se refiere a la sociedad en todas sus dimensiones, pero la caracteriza en función de las condiciones de posibilidad de la vida humana. Aparece un criterio de discernimiento que se refiere a la sociedad entera. Es un criterio que rige también sobre la economía, si se la entiende como es usualmente asumida en la actualidad, esto es, el ámbito de la alocación de los recursos.

Estas condiciones de posibilidad de la vida humana constituyen todo un circuito: el circuito natural de la vida humana. No hay vida posible que no esté incluida en este circuito natural. Ser separado de la integración en este circuito significa la muerte. El socavamiento de las fuentes originales de toda producción posible es la otra cara del socavamiento de este circuito natural de la vida humana.

Y esto es la justicia. Ella no puede ser asegurada sin al mismo tiempo afirmar la ética de la emancipación tal como es formulada en el imperativo categórico de Marx. No hay sobrevivencia de la humanidad sin asegurar esta justicia enraizada en este imperativo categórico. La ética de la emancipación (y de la humanización) resulta ser ética necesaria. El juicio de hecho, según el cual el capitalismo desnudo desemboca en un sistema autodestructivo, y el juicio ético de la emancipación humana se unen en un único juicio: la sobrevivencia de la humanidad no se reduce a un problema técnico, está intrínsicamente vinculada con la vigencia de una ética de la emancipación, la cual incluye la emancipación de la naturaleza. En el lenguaje de la teología de la liberación se trata de la ética resultante de la opción por los pobres.

3. El sujeto y el bien común

Esta ética de la justicia expresa un bien común.

El bien común no es el interés general del cual habla la tradición del liberalismo económico. Es una ideología del poder. En términos literales la propia Modernidad se construye sobre la afirmación del ser humano como el ser supremo para el ser humano. Lo hace desde los tiempos del Renacimiento. El liberalismo económico igualmente lo hace, sin embargo no saca la conclusión del paradigma del pensamiento crítico: echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable. Saca la conclusión contraria, resultado de una mala dialéctica: para que el ser humano sea el ser supremo para el ser humano, tiene que someterse incondicionalmente a los dictados del mercado. Ése es el significado de la construcción de la mano invisible desde Adam Smith y del tal llamado automatismo del mercado con su tendencia al equilibrio. Esta tendencia, si existe, es nada más en determinados mercados parciales, no en el conjunto de los mercados. Su absolutización como una mano invisible es la ideologización y a la vez la divinización del mercado y del capital. El liberalismo económico sostiene sus tesis en nombre del interés general. Esto es ideología del poder absoluto del mercado y del capital, el cual se hace pasar como servidor del ser humano y con la capacidad mágica de garantizar que el sometimiento a un poder externo al ser humano sea la afirmación del éste como ser supremo para el ser humano.

Por medio de este tipo de mala dialéctica se constituyen en la Modernidad todas las autoridades y los poderes que se absolutizan y divinizan. Es el tipo de argumentación que encontramos en la reciente notificación de condena del Vaticano al teólogo de la liberación Jon Sobrino, y cuyo resultado es una idéntica absolutización del poder eclesiástico en la Iglesia Católica. Muchas teorías de la democracia adolecen del mismo tipo de absolutización del poder establecido, aun cuando sea democráticamente elegido. Igual argumentación se presenta también en todas las tendencias al totalitarismo moderno, inclusive en el socialismo histórico. En este último caso se las realiza a través de ciertas teorías de la vanguardia del proletariado. El resultado es siempre el mismo: a todos les irá mejor si se someten incondicionalmente al poder respectivo para que el ser humano sea el ser supremo para el ser humano.

El bien común en el que desemboca el pensamiento crítico, es lo contrario de este interés general impuesto. Es un bien de todos en el sentido de vida humana concreta, que presupone necesariamente una relativización de los mercados mediante una intervención sistemática en pos de la vida humana. Rechazar esta intervención de los mercados transforma al mercado (y el capital) en ser supremo frente al ser humano y, por consiguiente, en un fetiche (un Dios falso).

Se trata del bien común desde la perspectiva del sujeto

No se deduce de una naturaleza humana previamente conocida, como el aristotélico-tomista. Se lo descubre en la vida, siempre que el "el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable". Su criterio es que el ser humano es el ser supremo para el ser humano (*gloria Dei, vivens homo.* El ser humano como ser supremo no solamente para el ser humano, sino también para Dios).

Como es un bien de todos, a partir de la emancipación de los discriminados todos se emancipan, no únicamente los discriminados. Las emancipaciones desembocan pues en la emancipación de todos: yo soy si tú eres. Asesinato es suicidio.

Si hay emancipación efectiva de la mujer, el hombre tiene que cambiar. Y cambiando, vive mejor, aunque en términos de un cálculo de poder, pierda. Cuando el esclavo se emancipa, el amo tiene que cambiar, pero vive mejor, aunque pierda poder. Cuando el obrero se emancipa, de igual modo el más rico llega a vivir mejor, aunque tenga menos en términos cuantitativos calculables. Y así con todas las emancipaciones. Esto demuestra que entre el vivir mejor y el tener más existe un conflicto tanto en la sociedad como en el interior de cada persona. Ahora bien, a pesar de que todos estos conflictos estén atravesados por la lucha de clase, no se reducen a ella.

La emancipación no defiende sólo intereses de grupos, defiende un bien de todos, que es el bien común. Por eso no se puede renunciar al concepto del bien común en el sentido indicado. El bien común es un interés de grupo que es al mismo tiempo el interés

común, es decir, el interés de cada uno de los seres humanos si se defiende en el marco de este interés de todos y no más allá de este límite. Por eso es emancipación. El grupo que se restringe a su interés de grupo para maximizarlo, anda mal además en cuanto a su interés de grupo, visto desde la perspectiva del bien común. Su ética es la de una banda de ladrones. Destruye el bien común para producir un mal común, que igualmente es un mal para todos y cada uno.

Se trata de un conflicto entre ventajas y poder calculados y una vida mejor de todos. Es auténticamente un conflicto ético en lo social y lo político. Este conflicto es el lugar donde el ser humano se hace sujeto y se trasciende como individuo. Es un conflicto entre dos utilidades: la utilidad del cálculo de la utilidad y la utilidad del bien común, la cual no es calculable en términos cuantitativos, por más que también use cálculos. Pero estos cálculos son medios y no determinan los fines. El cálculo de la utilidad de las metas es precisamente la razón del colapso que nos amenaza.

Seguir este bien común es realismo político. ■

REVISTA
PASOS

Departamento Ecuménico
de Investigaciones
San José, Costa Rica

SUSCRIPCIÓN 6 NÚMEROS AL AÑO
CON CORREO INCLUIDO

- AMÉRICA LATINA: $ 18
- OTROS PAÍSES: $ 24
- COSTA RICA: ¢ 5.000

- NÚMEROS ATRASADOS:
- AMÉRICA LATINA: $ 3 cada uno
- OTROS PAÍSES: $ 4 cada uno
- COSTA RICA: ¢ 1.1000 cada uno

Favor enviar cheque en US$
a nombre de:

Asoc. Departamento Ecuménico
de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070
Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 280-7561
Dirección electrónica: asodei@racsa.co.cr
http://www.dei-cr.org

NUEVA LIBRERÍA
VIRTUAL DEI

www.dei-cr.org

Con la nueva Librería Virtual es más fácil, cómodo y seguro comprar nuestros libros y revistas.

Simplemente ingrese a nuestra página web: www.dei-cr.org y haga click en la imagen de la Librería Virtual que aparece en la parte superior de la página o en el enlace "Librería Virtual" del menú que aparece en la parte izquierda de la página.

En nuestra Librería Virtual usted podrá comprar todos nuestros libros y revistas, además de conocer las novedades y promociones de nuestro Fondo Editorial.

Usted podrá realizar compras desde cualquier lugar del mundo y efectuar el pago de forma segura con cualquier tipo de tarjeta de crédito.

Visite nuestra Librería Virtual y adquiera estas y otras novedades de nuestro Fondo Editorial.

COMISIÓN EDITORIAL DEI

RIBLA

RIBLA Nº 14: Vida cotidiana: resistencia y esperanza
RIBLA Nº 15: Por manos de mujer
RIBLA Nº 16: Urge la solidaridad
RIBLA Nº 17: La tradición del discípulo amado: cuarto evangelio y cartas de Juan
RIBLA Nº 18: Goel: solidaridad y redención
RIBLA Nº 19: Mundo negro y lectura bíblica
RIBLA Nº 20: Pablo de Tarso, militante de la fe
RIBLA Nº 21: Toda la creación gime...
RIBLA Nº 22: Cristianismos originarios (30-70 d. C.)
RIBLA Nº 23: Pentateuco
RIBLA Nº 24: Por una tierra sin lágrimas. Redimensionando nuestra utopía
RIBLA Nº 25: ¡Pero nosotras decimos!
RIBLA Nº 26: La palabra se hizo india
RIBLA Nº 27: El Evangelio de Mateo
RIBLA Nº 28: Hermenéutica y exégesis a propósito de la carta a Filemón
RIBLA Nº 29: Cristianismos originarios extrapalestinos (35-138 d. C.)
RIBLA Nº 30: Economía y vida plena
RIBLA Nº 31: La carta de Santiago
RIBLA Nº 32: Ciudadanos del Reino
RIBLA Nº 33: Jubileo
RIBLA Nº 34: Apocalipsis de Juan y la mística del milenio
RIBLA Nº 35/36: Los libros proféticos
RIBLA Nº 37: El género en lo cotidiano
RIBLA Nº 38: Religión y erotismo. Cuando la palabra se hace carne
RIBLA Nº 39: Sembrando esperanzas
RIBLA Nº 40: Lectura judía y relectura cristiana de la Biblia
RIBLA Nº 41: Las mujeres y la violencia sexista
RIBLA Nº 42-43: La canonización de los escritos apostólicos
RIBLA Nº 44: Evangelio de Lucas
RIBLA Nº 45: Los salmos
RIBLA Nº 46: María
RIBLA Nº 47: Jesús histórico
RIBLA Nº 48: Los pueblos confrontan el imperio
RIBLA Nº 49: Es tiempo de sanación
RIBLA Nº 50: Lecturas bíblicas latinoamericanas y caribeñas
RIBLA Nº 51: Economía: solidaridad y cuidado
RIBLA Nº 52: Escritos: Salmos, Job y Proverbios
RIBLA Nº 53: Interpretación bíblica en busca de sentido y compromiso
RIBLA Nº 54: Raíces afro-asiáticas en la Biblia
RIBLA Nº 55: Déuteropaulinas: ¿un cuerpo extraño en el cuerpo paulino?
RIBLA Nº 56: Re-imaginando las masculinidades

Pedidos a:
Asociación Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070
Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 280-7561
Dirección electrónica:
asodei@racsa.co.cr
http://www.dei-cr.org

COSTO DE LA SUSCRIPCIÓN (tres números al año, correo aéreo incluido)
AMÉRICA LATINA: US$ 24 • OTROS PAÍSES: US$ 36 • COSTA RICA: ¢ 9.000

DEPARTAMENTO ECUMENICO DE INVESTIGACIONES

EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico
de Investigaciones
Apartado Postal: 390-2070 Sabanilla,
San José, Costa Rica.
Teléfonos: 253-0229 / 253-9124
Fax: (506) 280-7561
asodei@racsa.co.cr

FOR USE IN LIBRARY ONLY

FOR USE IN LIBRARY ONLY